

Subalternidad, hegemonía y resistencia en
Balún Canán y Oficio de tinieblas
de Rosario Castellanos

Odd Inge Blålid

Masteroppgave i spansk litteratur

SPA 4390

Høsten 2007

Veileder: Nelson González Ortega

Institutt for litteratur, områdestudier og europeiske språk



**UNIVERSITETET
I OSLO**

Agradecimientos

Doy mis sinceros agradecimientos al director de esta tesis, Nelson González Ortega, quien me ha inspirado en la elección del tema y la metodología, y cuyos consejos y ayuda han sido imprescindibles a lo largo de este trabajo.

Abstracto

En esta tesis se ha estudiado la representación literaria del conflicto entre indígenas y ladinos en las novelas *Balún Canán* (1957) y *Oficio de tinieblas* (1962) escritas por la autora mexicana Rosario Castellanos (1925-1974). Las dos tramas o historias de estas novelas tienen como referente la Reforma Agraria (1936-1940) en la región de Chiapas en México. El objetivo central del trabajo fue analizar las novelas a la luz de los conceptos hegemonía, subalternidad, otredad, resistencia e hibridación cultural de la teoría-crítica literaria poscolonial. En el primer capítulo he introducido a) el contexto literario y crítica en que se sitúa la obra de Rosario Castellanos (indianismo, indigenismo y neoindigenismo literario); b) la hipótesis de trabajo; c) la teoría y la crítica empleada (el poscolonialismo); y d) el contexto histórico de la resistencia maya representada en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*, inclusive, la Revolución Mexicana (1910-1917) y la Reforma Agraria (1936-1940). En el segundo capítulo he analizado las dos novelas de Castellanos, utilizando las teorías postulados por Gerard Genette sobre narratología y transtextualidad y me he concentrado en el análisis de elementos paratextuales como títulos y epígrafes tomados del *Popol Vuh* y otros textos mayas. He explicado el extenso uso de intertextualidad / hipertextualidad mediante el empleo de múltiples metahistorias en las novelas. Concluí que estas novelas presentan un alto grado de hibridez entre las culturas narrativas europeas y mesoamericanas a nivel del tema, la técnica y el lenguaje. En los capítulos 3 y 4, adopté postulados centrales de la teoría poscolonial (hegemonía, subalternidad, otredad, resistencia e hibridación cultural) para analizar los puntos centrales expuestos en la hipótesis: esto es, la representación de la explotación del subalterno y los mecanismos de la estereotipación del “otro” indígena. He analizado la representación de la implementación de la Reforma Agraria y los intentos de educación del indígena examinando cómo el poder hegemónico de los personajes terratenientes intentan frenar este proceso de nivelación social. En mi análisis de las novelas he mostrado no sólo cómo una sociedad colonial que basa su existencia económica en la explotación del indígena, lleva a rigidez y “momificación” de la cultura, sino también cómo los personajes colonizadores (los terratenientes) y los colonizados (los indígenas) se encuentran en un estado agonizante de extrañamiento. He analizado la representación en las dos novelas de Castellanos de estructuras patriarcales, las cuales marginalizan tanto a mujeres como a indígenas. Examiné la condición subalterna de la mujer indígena como doblemente colonizada: en tanto, mujer y, en tanto, indígena. Asimismo, he analizado la representación novelesca de la resistencia maya mediante la religión sincrética: he demostrado como un culto religioso maya surge y se convierte en una sublevación violenta, debido a los ataques del poder establecido, manifestado por los terratenientes, los ladinos y las autoridades representadas en las dos novelas. Concluí que los narradores representan en *Balún Canán* y en *Oficio de tinieblas* una extrema dicotomía entre el indígena y el ladino, debido a que la distribución de los bienes y del poder se describen en los relatos como

extremadamente mal repartidos. Concluí también que las novelas representan dos problemas aún no resueltos sobre las consecuencias de la colonización y neocolonización de Chiapas: uno, la falta de creación de una sociedad multicultural y plurireligiosa que acepte y respete la diferencia cultural del indígena y, el otro, el hecho de que la educación del indígena ha tenido, a mi parecer, como objetivo erróneo, asimilar al “otro” indígena a la cultura hegemónica en su intento de construir una identidad nacional mestiza, homogénea y monolingüe, y no, pluricultural y verdaderamente democrática. Concluí, asimismo, que Rosario Castellanos hace en una de las dos novelas una importante revisión textual de la historia del subalterno. Me refiero a la recreación narrativa e intertextual de una sublevación indígena que ocurrió en 1869-1870 en *Oficio de tinieblas*, tomada de una crónica que ha sido parte de la historiografía oficial en Chiapas. La autora mexicana reinterpreta y ficcionaliza este hecho histórico desde la perspectiva del indígena subalterno, y no, desde la perspectiva del poder hegemónico, lo cual corresponde con uno de los postulados centrales de la teoría poscolonial que propone tal estrategia para cubrir la historia del subalterno. Finalmente concluí que Rosario Castellanos en sus dos novelas reconoce que el conflicto entre los ladinos y los mayas es más económico que cultural. Es decir, que la causa del conflicto narrativo central que se plantea en los dos textos es la explotación, el racismo y la marginalización, y no, la representación de la cultura maya en sí, lo cual abre el camino literario para la plena realización de una hibridez cultural en México.

Índice

CAPÍTULO 1

Contexto literario y teoría

1.1	Introducción.....	7
1.2	Indianismo, indigenismo y neoindigenismo en el contexto cultural (histórico y literario) de Hispanoamérica	9
1.2.1	El indigenismo mexicano como discurso colonial y poscolonial	14
1.3	Rosario Castellanos	
1.3.1	Vida y obra de Rosario Castellanos	16
1.3.2	<i>Balún Canán</i> y <i>Oficio de tinieblas</i> ante la crítica	19
1.4	Hipótesis del trabajo.....	23
1.4.1	Marco teórico y método: la teoría literaria poscolonial	23
1.4.2	Hegemonía y subalternidad	25
1.4.3	Otredad, estereotipación y discurso colonial.....	26
1.4.4	Hibridez y transculturación	27
1.4.5	La resistencia maya en el contexto histórico de Chiapas	28
1.4.6	La Revolución Mexicana (1910-1917) y la Reforma Agraria (1936-1940)	30
1.5	Disposición del trabajo	32

CAPÍTULO 2

Narratología y transtextualidad

2.1	Historia, relato y narración en <i>Balún Canán</i> y <i>Oficio de tinieblas</i>	34
2.2	Los elementos paratextuales en las novelas	35
2.3	Narratología	
2.3.1	La estructura narrativa de <i>Balún Canán</i>	38
2.3.2	La estructura narrativa de <i>Oficio de tinieblas</i>	42
2.4	La hibridación lingüística en las novelas	45
2.5	Intertextualidad como motivo y técnica en las novelas	
2.5.1	El empleo de intertextualidad en <i>Balún Canán</i>	46
2.5.2	El empleo de intertextualidad en <i>Oficio de tinieblas</i>	49
2.6	Resumen	51

CAPÍTULO 3

La representación del subalterno en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*

3.1 La representación literaria de la implementación de la Reforma Agraria en <i>Balún Canán</i> y <i>Oficio de tinieblas</i>	52
3.2 La representación del poder socio-político y de los personajes subalternos	57
3.3 La representación literaria del cuerpo colonizado y esclavizado	60
3.4 La representación del discurso colonial hegemónico y de la voluntad de diferenciación de los ladinos	62
3.5 El papel del colonizador y del colonizado en las dos novelas.....	66
3.6 La representación de la educación del indígena.....	68
3.7 El español como lengua imperial y hegemónica en el México multicultural.....	71
3.8 La representación del poder patriarcal en <i>Balún Canán</i> y <i>Oficio de tinieblas</i>	73
3.9 Resumen	75

CAPÍTULO 4

La resistencia textual en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*

4.1 La representación del sincretismo religioso en las dos novelas de Castellanos	77
4.2 La formación del culto religioso en <i>Oficio de tinieblas</i> : la ficcionalización de una sublevación indígena.....	79
4.3 Resumen	83

CAPÍTULO 5

Discusión final y conclusiones

5.1 Discusión final	84
5.2 Conclusiones.....	92

Bibliografía	96
---------------------------	----

CAPÍTULO 1

Contexto literario y teoría

1.1 Introducción

En este trabajo se estudia la representación novelística del conflicto entre indígenas y ladinos¹ en las novelas *Balún Canán* (1957) y *Oficio de tinieblas* (1962) escritas por la autora mexicana Rosario Castellanos (1925-1974). El objetivo central del trabajo es analizar las novelas a la luz de la teoría literaria poscolonial para tratar de comprender las relaciones asimétricas que se dan en los dos relatos entre el ladino o criollo de origen cultural hispánico y el indígena maya, de origen cultural pre-hispánico. Aunque los países de América Latina se independizaron hace casi 200 años, todavía gran parte de la población marginalizada sufre las consecuencias de la colonización.

Las teorías poscoloniales surgieron como consecuencia de la colonización europea del resto del mundo iniciada durante el Renacimiento. En el siglo XX, un caribeño de Martinique, Frantz Fanon (1925-1961), inicia los estudios poscoloniales modernos con las obras *Black Skin, White Masks* (1952) y *The wretched of the earth* (1961), que tratan de los efectos de la colonización francesa, y los mecanismos del racismo individual e institucional y sus consecuencias para el hombre colonizado. Pero es al final de los años setenta y ochenta del pasado siglo que la teoría poscolonial se establece en las academias con la difusión de la obra *Orientalismo* (1978) de Edward Said. Este intelectual palestino-norteamericano demuestra como el Occidente creó a través de intelectuales e instituciones – principalmente de Inglaterra y Francia en los siglos XVIII y XIX – una imagen del Oriente como pueblos sin cultura y en el proceso no sólo fortaleció la identidad europea, mediante la comparación favorable de Europa con sociedades no europeas, sino consiguió legitimar su superioridad económica y política.

Un tema importante en las obras indigenistas de Rosario Castellanos es la oposición o cuestionamiento que hacen sus personajes mayas a la opresión que sobre ellos ejercen los criollos o ladinos de la región mexicana de Chiapas. En términos teóricos, Castellanos, en sus escritos, articula una resistencia textual en contra de un discurso colonial hegemónico occidental y en contra de lo que los indígenas, 500 años después de la Conquista, aún interpretan como una ocupación territorial. Este tema de resistencia textual también aparece en diversas obras literarias originarias de América Central como, por ejemplo, la novela *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias de Guatemala, el testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elisabeth Burgos y Rigoberta Menchú,² y los escritos contemporáneos del portavoz de la sublevación

¹ En Chiapas, el término de 'ladino' se ha utilizado como sinónimo del blanco, mestizo o indígena que habla español y tiene costumbres occidentales (Vázquez Montalbán 1999: 274).

² El escrito testimonial de Menchú se publicó, durante la guerra en Guatemala entre el ejército y la guerrilla. La publicación del libro hizo que se supiera en todo el mundo las masacres de los pueblos indígenas y, por eso, la opinión pública internacional se volcó contra el régimen militar guatemalteco (Burgos 1992). En 1999 el

zapatista en Chiapas, el Subcomandante Marcos.³ En estas obras se representa literariamente el hecho de que la marginalización de los indígenas y la perenne incomunicación entre ladinos e indígenas lleva a actos de violencia que desembocan en plena guerra.

Mientras que las acciones y escritos de Rigoberta Menchú y los zapatistas tuvieron como destinatario común a la sociedad internacional, el destinatario de Castellanos fue, en principio, la clase media mexicana. Castellanos era hija de terratenientes de Chiapas, región de México en la que se había mantenido una estructura socioeconómica colonial que permitía y, aún hoy en menos grado, permite la explotación descarada de las masas indígenas por sus patrones ladinos. Al respecto, la autora mexicana Elena Poniatowska subraya que Castellanos se sentía en deuda con los indígenas, como persona y como perteneciente a una clase social explotadora de los indígenas. Por eso, ella quiso pagar su deuda escribiendo sobre el tema de la opresión del indígena en México: “Desde mi infancia, alterné con los indios. Después de adquirir una perspectiva, me di cuenta de cómo eran los indios y de lo que deberían ser. Me sentía en deuda, como individuo y como clase, con ellos. Esa deuda se me volvió consciente al redactar *Balún Canán*” (Castellanos citada en Poniatowska 1985: 93).

Castellanos escribió sus obras en una época de transición de la novela hispanoamericana. Antes de Castellanos el estilo, tema y, en menor grado, la forma de la novela hispanoamericana imitaban la novela europea, aunque en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado la novela hispanoamericana empezaba a encontrar su propia voz (Trejo Sirvent 2005: 24). Según Castellanos, su narrativa se sale de lo concreto y de lo cotidiano:

¿Arte por arte? No, nunca. Arte para la vida, arte para el entendimiento, arte para la acción, arte para elegir entre los senderos en que continuamente se bifurca nuestra historia. Este es mi credo. Y en las circunstancias porque actualmente atraviesan nuestros países subdesarrollados, convulsos, urgidos de encontrar su nombre y su credo semejante. [...] En los últimos tiempos se nos ha mostrado con una evidencia indudable que también estamos obligados a examinar aquello que se nos propone como dogma, a revisar nuestros mitos, a ejercitar nuestro sentido crítico (Castellanos citada en Kloepper 2000: 22).

antropólogo norteamericano Davis Stoll publicó su libro *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, en el cual revela irregularidades y exageraciones en el testimonio de Menchú. La controversia produjo un largo debate sobre la veracidad del testimonio de Menchú y debates en los círculos académicos sobre el testimonio como género literario.

³ El día del año nuevo de 1994 empezó una sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas: “El EZLN, por primera vez en la historia, logra integrar en una sola rebelión a las principales etnias de Chiapas: tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames y zoques” (Vázquez Montalbán 1999: 280). El EZLN tomó por asalto la ciudad de San Cristóbal de las Casas, declarándole la guerra al ejército federal mexicano. Los contraataques de militares y paramilitares indican que: “la estrategia del poder es la misma que en las anteriores rebeliones indias: represión ante cualquier atisbo de autonomía indígena” (Vázquez Montalbán 1999: 280). El portavoz fue el intelectual y guerrero Subcomandante Marcos, que ha escrito: “más de diez mil páginas firmadas [...], las cuales se han publicado en formas de cartas, anécdotas, artículos periodísticos, comunicados políticos, fábulas y colecciones de cuentos y poesía” (González Ortega 2006: 224).

Castellanos escribió sus novelas sobre temas indígenas en una época caracterizada por el auge de los movimientos políticos de la izquierda y de la intervención norteamericana en varios países hispanoamericanos. Entre los acontecimientos más importantes de este período se cuentan la revolución cubana de 1959, la masacre de manifestantes estudiantiles en Tlatelolco, México D. F. en 1968 y la caída de Salvador Allende como presidente chileno en 1973. No obstante, con respecto a la publicación de novelas de temas sobre el indígena mexicano, se nota una estagnación: *Oficio de tinieblas* en 1962 marca una larga pausa entre la publicación de novelas indigenistas mexicanas. Fue sólo hasta los años noventa, que resurgió la temática indigenista en la literatura de Chiapas, por ejemplo, en las novelas *Ceremonial* (1992) y *La Espera* (1994) del antropólogo Jesús Morales Bermúdez (1945), y *Los arrieros del agua* (2005) del arqueólogo y escritor Carlos Navarrete (1931).

1.2 Indianismo, indigenismo y neoindigenismo en el contexto cultural (histórico y literario) de Hispanoamérica

Para situar las obras de Rosario Castellanos en el contexto literario hispanoamericano, empezaré por explicar los rasgos más importantes de la novela de tema indígena en relación a los cambios socio-históricos que afectaron a los indígenas y en relación al cambio del canon efectuado en la cultura literaria de Hispanoamérica en los siglos XIX y XX: es decir, la transición del indianismo al indigenismo y al neoindigenismo.

Generalmente se divide el indigenismo narrativo en dos o tres etapas. Según Joanna O'Connell, la narrativa del siglo XIX, se denomina normalmente "indianismo" y se caracteriza por presentar al indígena y a sus culturas como temas exóticos, mientras que al movimiento literario que surge al comienzo del siglo XX, se le llama "indigenismo" y se caracteriza por poner énfasis en el realismo social. Sin embargo, a fines del siglo XX los críticos introducen un nuevo término, el "neoindigenismo", el cual iría de los años cincuenta al presente (O'Connell 1995: 58).

Se debe aclarar que el término "literatura indigenista" se utiliza para clasificar una corriente con terreno de divulgación primeramente en la zona andina y mesoamericana, la cual se desarrolla aproximadamente a partir de 1920:

Indigenismo: *Género narrativo* propio de Hispanoamérica. Con raíces en el siglo XIX, se desarrolla a lo largo del siglo XX y su origen hay que buscarlo en las preocupaciones que suscitó el trato inhumano recibido por los indios. La atención a lo social, que presenta el enfrentamiento entre dos culturas – la opresora y la oprimida –, no ahoga los afanes estéticos, de modo que la novela indigenista suele presentar una prosa extraordinariamente cuidada que rezuma lirismo. Por lo general, la *trama* se ordena según un esquema fijo en el que la comunidad indígena explotada llega a una situación crítica que la impulsa a la rebelión: la consecuencia es su derrota (Platas Tasende 2004: 558).

No obstante, es difícil encasillar cronológica, temática y estilísticamente el indigenismo, debido a sus antecedentes socioculturales. Se puede decir que el indígena como tema y

“pre-texto” literario aparece pocos años después de la Conquista en escritos de españoles e indígenas que promueven su defensa. Además de la conocida defensa del indígena hecha durante la época colonial, por ejemplo, por fray Bartolomé de las Casas en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) y de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca en *Naufragios* (1542), existen textos compuestos por los indígenas con ayuda y/o supervisión de misioneros españoles. En tales textos se transcribe por primera vez en escritura alfabética (español o latín) el caudal de la tradición oral indígena americana. Ejemplos de esta literatura es *Popol Vuh* o *Libro del Consejo* y los varios libros del *Chilam Balam* que son: “verdaderas enciclopedias del pensamiento mítico-histórico, calendárico, cosmológico ritual etc. de los pueblos mayanses” (Lienhard 1991: 46). Otro texto de esta época es *Los anales de Xahil*,⁴ una obra colectiva en la que se recogen tradiciones, leyendas y acontecimientos históricos (Bellini 1997: 40). Precisamente de estos tres textos, Rosario Castellanos ha tomado citas y las ha empleado como epígrafes en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*.

La transcripción de los relatos orales autóctonos americanos a la escritura europea fue facilitada por la introducción del alfabeto occidental. Martín Lienhard señala que los mayas adoptaron el alfabeto latino con mucho entusiasmo, por ser una técnica de escritura más simple y cómoda, que la inscripción y transcripción de los glifos de la época prehispánica, la cual resultaba ser un proceso más complicado (Lienhard 1984: 113). Asimismo, según Miguel León-Portilla, el proceso de rescate de la tradición oral religiosa fue estimulado por la destrucción de los libros precolombinos y de los templos: los indígenas de la zona maya temprano vieron la necesidad de preservar la fe tradicional, de modo que la memoria colectiva no se perdiera (León-Portilla 1991: 136). El uso del alfabeto favoreció así el surgimiento de una literatura de resistencia clandestina, escrita por indígenas y destinada a los mismos indígenas.

Después de las primeras décadas de la Conquista, los indígenas de las zonas maya, azteca e inca siguieron escribiendo varios tipos de narrativa, como testimonios, anales y crónicas indígenas. En Los Andes, surge tanto la escritura del Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios Reales de los Incas*, 1609) que elogia los valores de los incas como los escritos de Guamán Poma de Ayala, quien se queja de las injusticias cometidas por los conquistadores en *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, escrita entre 1584 y 1612 (Fernández et al. 1995: 22). Martín Lienhard informa que en la zona maya se escribieron cartas y crónicas, donde los autores se quejaban de los aspectos más lamentables de la Conquista y del régimen colonial y proponían reformas. El crítico suizo agrega que la resistencia maya fue más fuerte que la de los aztecas y de los incas. Ejemplos de este

⁴ También llamada *Anales de los Cakchiqueles* y *Memorial de Sololá*. Este documento fue escrito, como un título de propiedad territorialidad y deslindes, por dos miembros de la familia Xahil, Francisco Hernández Arana y Francisco Díaz, entre 1573 y 1610, y usado como prueba para un proceso judicial (Bellini 1997:40).

rescate de la tradición oral de los mayas-yucatecos son las transcripciones que se hicieron de los diferentes libros del *Chilam Balam* hasta el final del siglo XVIII. En la escritura de estos textos subyace una estrategia de resistencia textual de los mayas⁵ (Lienhard 1991: 47-53).

Ángel Rama, por su parte, afirma que el indígena apareció esporádicamente como tema en la literatura y teatro hispanoamericana de los criollos en el siglo XVII y XVIII. En el período romántico del siglo XIX aumentó la representación del indígena como ser idealizado. Esta corriente, llamada la literatura indianista, como ya se dijo, designa una literatura que explota los temas indígenas por el mero exotismo, y como símbolo nacionalista de la Independencia americana (Rama 1989: 139). Elisa Rizo se arguye además que la ficcionalización del indígena del siglo XIX se realizó a través de acentuar su otredad: se representó en las obras al indígena como salvaje e inferior, enfatizando su lejanía cultural (Rizo 2002: 14 y 47). Otros críticos afirman, por ejemplo, que la autora peruana Clorinda Matto de Turner, con la novela *Aves sin nido* (1889), cambia el foco hacia el realismo social de la literatura indigenista del siglo XX, como consecuencia natural del realismo literario europeo. Matto de Turner condena en esta novela la explotación y la situación inhumana en que vive el indígena peruano, atacando la estructura social y poderes conservadores, como la Iglesia Católica y el gobierno (Fernández et al. 1995: 316).

Los autores hispanoamericanos fueron naturalmente influidos por la postura ideológica de políticos e intelectuales y su visión y actitud hacia el indígena. Al respecto, Enrique Luengo (1998: 182) sostiene que Domingo Faustino Sarmiento, presidente de Argentina (1868-1874), propuso el exterminio de la población indígena, por ser un obstáculo al “progreso”, imitando así la noción norteamericana de progreso intentado por blancos y para blancos. En sus escritos y en su vida pública de político, Sarmiento enfatizó tanto la empresa edificadora de los americanos, como representantes de la civilización europea como la lucha entre ésta y la barbarie indígena. Sarmiento se opone al mestizaje⁶ como “anomalía racial” que representaría un proceso de “retroceso genético”, el cual produciría una sociedad poco eficaz, caracterizada: “por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial” (Sarmiento citado en Luengo 1998: 182-183).

Sin embargo, también en el siglo XIX, surgieron corrientes ideológicas que aceptaron el mestizaje étnico y cultural, como son los casos de Simón Bolívar (1783-1830) y José Martí (1853-1895) que propusieron la formación de una América heterogénea que diera cabida al

⁵ Según Silvia Nagy-Zekmi, los textos antiguos deben ser incluidos y analizados en el discurso literario poscolonial: “la producción de textos poscoloniales comienza en el momento de la colonización, y [...] todos los textos que resisten a la empresa colonizadora se incluyen en este corpus” (Nagy-Zekmi 2003: 13).

⁶ Mestizaje, es un concepto español y francés (*métisse*), que semánticamente significa la mezcla de etnias y culturas. El mestizaje surgió de la colonización temprana y el consiguiente intercambio cultural y étnico entre los españoles y los indígenas: “Inicialmente el concepto surgió de un discurso colonial que promovía la idea de pureza racial y justificaba la discriminación racial mediante el empleo de precursores cuasi-científicos de antropología física para crear una compleja y ficticia taxonomía sobre razas mixtas (*mulatto*, *quadroon* etc.)” (Ashcroft et al. 1998: 136, traducción mía).

mestizaje en sus proyectos socio-políticos nacionales y subcontinentales. El proyecto político de Bolívar: “proponía una América transnacional, una ‘nación de naciones’, la cual sería posible en el supuesto encuentro o integración de las múltiples razas y culturas que habitan el continente” (Luengo 1998: 184). No obstante, el indígena no es un tema predominante en el discurso de Bolívar. Cabe destacar que el mexicano José Vasconcelos (1882-1959), a principios del siglo XX, propuso en su ensayo *La raza cósmica* (1925), que el mestizaje latinoamericano produciría lo que él denominó “la quinta raza”: una mezcla étnica y cultural de razas, de la cual surgiría la raza superior: la raza de los mestizos de Hispanoamérica. Sin embargo, este modelo racial tenía un carácter utópico: Vasconcelos acepta que existe una diferencia racial, pero no acepta las diferencias culturales ni lingüísticas. Postula así una asimilación racial y cultural del indígena a la mayoría de la población mestiza e hispanohablante (Luengo 1998: 185-186). Los autores de la corriente literaria indianista e indigenista fueron influidos por estas diversas ideas sobre el mestizaje étnico-cultural en Hispanoamérica: las ideas de Vasconcelos, secretario de educación del gobierno mexicano 1921-1924, promovieron la integración del indígena mediante la educación e influyeron, en cierto grado, en la política indigenista del México posrevolucionario.

Hubo otros factores que contribuyeron al desarrollo de la literatura indigenista del siglo XX. Un factor importante, según Ángel Rama (1989: 141-143) fue, en general, que la generación de autores indigenistas, posterior a la primera guerra mundial, se opuso a la rigidez de la dicotomía que existía entre la cultura popular y mestiza y entre la cultura elitista y europea. Hubo grupos que intentaron entonces incorporar los valores autóctonos dentro de la cultura dominante para facilitar la transculturación de los indígenas.⁷ Surgieron así conflictos culturales entre la generación indigenista y grupos conservadores, los “hispanistas”,⁸ los cuales intentaban evitar una mezcla cultural. Esta generación de autores utilizó el indigenismo para difundir una literatura predominantemente occidental: se buscaba expresar en realidad la cultura mestiza. Tal indigenismo implicaba una literatura escrita por y para las bajas clases medias o mestizas en situación de ascenso en las ciudades. En ningún momento, el público al que se dirigían los temas indigenistas estuvo compuesto de indígenas. José Carlos Mariátegui (1894-1930), ensayista y político peruano, también mantuvo que la literatura indigenista de los años veinte y treinta: “no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena” (Mariátegui citado en Rama 1989: 140).

⁷ Para una definición más completa de transculturación, véase 1.4.4.

⁸ Según Vargas Llosa: “El hispanismo consistió en una defensa apasionada y militante de la Conquista, la Colonia y los aportes españoles — el catolicismo y la lengua, principalmente” (Vargas Llosa 1996: 57).

Mario Vargas Llosa sostiene que Mariátegui, como director de la revista *Amauta* (1926-1930), se planteó el problema del indígena por primera vez desde una perspectiva socioeconómica. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1930), Mariátegui desarrolló sus ideas sobre el problema del indígena como un problema fundamentalmente económico, proponiendo la reivindicación tanto del derecho del indígena a la educación, a la cultura y al progreso, como su derecho a la tierra. Mariátegui sostuvo que el indigenismo era una corriente nacionalista y revolucionaria y que sólo el colectivismo marxista haría justicia a los descendientes del imperio incaico: “En el calidoscopio de razas de la sociedad peruana, sólo el indígena podía ser considerado encarnación de lo nacional” (Mariátegui citado en Vargas Llosa 1996: 67). Se observa que Mariátegui no exigía una aculturación del indígena para que se incorporara a la nación peruana como lo hizo el mexicano Vasconcelos.

La política indigenista de la década del cincuenta marcó el triunfo del indigenismo literario, llamado el “neoindigenismo” por algunos críticos (O’Connell 1995: 58). La literatura que trata del indígena de entonces siguió siendo escrita predominantemente por criollos o mestizos, sin embargo hay que señalar que la representación del indígena de las nuevas generaciones se caracterizó por un conocimiento más profundo del indígena. Los grandes escritores indigenistas del siglo XX (José María Arguedas de Perú, Augusto Roa Bastos de Paraguay y Miguel Ángel Asturias de Guatemala) conocieron las culturas indígenas desde su infancia y también profesionalmente como etnógrafos o antropólogos.

Las obras de estos autores, aunque sean heterogéneas y, aunque estos escritores provengan de varios países, tienen rasgos temáticos, lingüísticos y autobiográficos comunes. Por eso, son considerados por la crítica como indigenistas. Esto se debe, en mi opinión, a que la mayoría de los autores que escriben sobre temas indígenas, han crecido en un ambiente multicultural, caracterizado por el contacto extenso con el mundo indígena. Estas obras rompen con el discurso de la llamada corriente indianista del siglo XIX y la corriente indigenista de los años treinta. Al hablar de las novelas que se publicaron en los años cincuenta y sesenta, Carlos Pacheco señala que existe una dicotomía entre los autores llamados indigenistas y los de las metrópolis hispanoamericanas, dado que el primer grupo son escritores:

provinciales, no profesionales, enraizados en una región rural particular a la que se acercan por medio de un conocimiento más intuitivo que racional [...] . En una nueva dicotomía emparentada con las fronteras campo / ciudad y oralidad / escritura [...] los relatos de este grupo de narradores son textos heterogéneos por definición [...] entre lo oral y lo escrito, lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno; en ocasiones (Arguedas, Roa Bastos), entre la lengua indígena y la europea. [...] Son textos duales, al igual que sus autores. Escindidos entre los llamados simultáneos de la comarca oral de la infancia y de la ciudad, donde viven y para la cual escriben, estos escritores funcionan – puede decirse – como mediadores culturales entre esos dos hemisferios (Pacheco 1995: 62-63).

El grupo de autores “indigenistas”, según Sandra Lorenzano, han intentado en sus obras construir puentes entre el mundo indígena y el mundo occidental. Tradicionalmente, ellos han ocupado un lugar marginal en la historia literaria hispanoamericana, puesto que la crítica se ha identificado más con la literatura que ha surgido de los grandes centros urbanos (cuya vinculación ha sido con la cultura europea) y no con la cultura mestiza e indígena de Hispanoamérica (Lorenzano 1995: 30).

Las obras de José María Arguedas, pero también las de Rosario Castellanos, marcan el fin de una época con una producción de literatura indigenista de alta calidad y, por ello, se adelantan al neoindigenismo y a los testimonios (i. e. literatura de resistencia) que surgió en los últimos cuarenta años en la cultura literaria latinoamericana. Según Silvia Nagy-Zekmi (1995: 1) la literatura sobre el indígena que se ha producido en los años ochenta y noventa, temáticamente, se parece a la literatura indigenista de los años cincuenta y sesenta: no obstante, se utilizan técnicas narrativas nuevas como la inserción de entrevistas y artículos de periódicos. Además, los autores neoindigenistas han entendido que generalmente: “Ciertos segmentos de la sociedad quedan indefinidamente excluidos del ejercicio del poder. [...] El indígena, al menos en las novelas indigenistas, parece estar condenado a la exclusión del poder, por su condición racial, económica, cultural y lingüística” (Nagy-Zekmi 1995:1). José Bengoa, por su parte, sostiene que hay un cambio en la perspectiva del discurso indigenista a partir de los años ochenta: se habla más de autonomía y desarrollo y de la necesidad de autogobierno (Bengoa 1994: 38).

En la actualidad, parece que se ha entendido que un discurso sólo dirigido al sector nacional no ha sido suficiente, por eso el destinatario de Rigoberta Menchú y del Subcomandante Marcos, los más famosos contribuyentes del discurso neoindigenista, ha sido la sociedad internacional. Sólo después de captar la atención internacional, estos dos autores neoindigenistas fueron considerados como interlocutores dignos de negociación en los contextos nacionales de Guatemala y México.

1.2.1 El indigenismo mexicano como discurso colonial y poscolonial

México fue el primer país de América Latina que intentó implementar una política pro-indígena en sus programas políticos de los años veinte y treinta. Sin embargo, según Jorge Volpi, la intención era incorporar al indígena al Estado, con una sola lengua nacional. Los intelectuales de los primeros años de la Revolución Mexicana reconocieron el valor del mundo indígena, al mismo tiempo, que pensaban que: “para progresar, los indígenas puros debían integrarse cuanto antes al México mestizo, abandonando sus costumbres, sus tradiciones y sus lenguas” (Volpi 2004: 174-175). Es decir, se clamaba entonces por la aculturación (adopción incondicional y absoluta de la cultura dominante) y, no, por la transculturación o interculturación (integración no dialéctica de las diversas culturas y lenguas que conviven en una sociedad multicultural como la mexicana).

Según Ángel Rama la literatura que surge como resultado de la Revolución Mexicana (1910-1917) es tanto numerosa como importante. El género literario que surgió de la Revolución Mexicana, “la novela de la revolución”, fue el género precursor de la narrativa indigenista mexicana del siglo XX. La Revolución Mexicana hizo que el indígena resurgiera como tema para muchos autores del resto de América Latina (Rama 1989: 142).

Por consiguiente, el interés por el indígena aumentó después de la Revolución, al publicarse una serie de novelas indigenistas en los años treinta y cuarenta, siendo las más conocidas *El indio* (1935) de Gregorio López y Fuentes; *Nayar* (1941) de Miguel A. Menéndez; *Lola Casanova* (1947) de Francisco Rojas González; y *Donde crecen los tepozanes* (1947) de Miguel N. Lira (Bigas Torres 1990: 63-135). Joseph Sommers señala que estas novelas indigenistas reflejaban la atmósfera del nacionalismo cultural y de reforma social, no obstante, se basaban en un conocimiento limitado del indígena: estos narradores raras veces llegaban a ahondar en la mente del indígena (Sommers 1978: 89). Por su parte, Elisa Rizo mantiene que, incluso los discursos literarios indigenistas de los años treinta, tienen rasgos de la retórica del discurso colonial:⁹ “El *indigenismo* de principios del siglo XX observado en este estudio en la novela *El Indio* de López y Fuentes, propone una imagen del indígena mexicano que sigue representándose como *otredad*, es decir, un 'objeto' que debe ser 'asimilado' y ubicado en el discurso nacional de progreso y desarrollo” (Rizo 2001: 15). Por lo tanto, el discurso indigenista mexicano parece haber tenido la finalidad de justificar la necesidad de occidentalizar al indígena, transformándolo culturalmente para facilitar su adecuada incorporación a la nación mexicana.

De los países latinoamericanos, México ha sido, en la práctica, el país que más se ha preocupado por mejorar la situación de los indígenas, especialmente después de la Revolución Mexicana y a través de la Reforma Agraria. Según Sylvia Bigas Torres (1991: 51), el indigenismo cultural empezó a manifestarse en la investigación antropológica y arqueológica con la restauración de las ruinas precolombinas y, en las artes plásticas, con el muralismo de Diego Rivera. En 1940 se celebró en México el Primer Congreso Indigenista Interamericano con el objetivo de integrar al indígena a la vida nacional y, en 1948, se estableció el Instituto Nacional Indigenista (INI). El objetivo estatal era, entonces, la integración de razas y culturas indígenas dentro de la cultura nacional, por lo que se propuso que todos los mexicanos pudieran comunicarse en una sola lengua: el español. Tal unidad lingüística, según los estadistas, produciría el equilibrio entre todos los sectores de la población y, de esta manera, los mejores valores culturales del indígena y del occidental se

⁹ Las novelas indigenistas han sido criticadas por su postura colonial. No obstante, Mario Vargas Llosa señala que: “Es imposible estudiar la historia rural del continente y entender el destino del hombre de los Andes desde el fin de la Colonia hasta la época contemporánea sin acudir a la novela indigenista. Ella es a menudo el único testigo de esa historia” (Vargas Llosa 1996: 21). Paralelamente, Sylvia Bigas Torres señala ideas similares sobre el contenido etnográfico auténtico de la novela indigenista mexicana de los años treinta. Además los autores mexicanos de los años treinta proponían con sus discursos literarios despertar la conciencia social de los lectores: “destacando siempre las barreras de desconfianza y odio que existen entre indios, mestizos y blancos” (Bigas Torres 1990: 460).

fundirían armoniosamente. Este proyecto indigenista formó parte de la nueva ideología revolucionaria: se construyeron escuelas rurales para educar al indígena y centros coordinadores, con el fin de mejorar las condiciones de vida del indígena mexicano (Bigas Torres 1990: 50-52).

Por consiguiente, el interés y el enfoque en el indígena en el México posrevolucionario, hizo que hacia el final de los años cuarenta, surgiera una literatura indigenista diferente, gracias a las contribuciones de los autores chiapanecos, la mayoría de ellos etnólogos y antropólogos que habían trabajado para el Instituto Nacional Indigenista (INI) de San Cristóbal de las Casas. Según Joseph Sommers, la literatura indigenista, hacia el final de los años cuarenta fue denominada "El ciclo de Chiapas" y representa al indígena auténtico, en su propio contexto cultural, dado que entre 1948 y 1962 se produjeron ocho obras importantes. Entre las obras más conocidas de estas ochos, están: *Juan Pérez Jolote* (1948) de Ricardo Pozas y *Los hombres verdaderos* (1959) de Antonio Castro, además de las obras indigenistas de Rosario Castellanos (Sommers 1964: 246).

Se puede afirmar que las novelas de Castellanos se encuentran en un estado transitorio entre el indigenismo y el neoindigenismo literario. Después de la publicación de *Oficio de tinieblas* en 1962, como ya se dijo, la novela indigenista mexicana entra en un período de estagnación. En Chiapas, según Cynthia Steele, la novela indigenista escrita por personas pertenecientes a la cultura nacional dominante, criolla o mestiza, desapareció entre 1962 y los años noventa, cuando nuevas novelas de antropólogos ladinos fueron publicadas (i. e. Carlos Navarrete y Jesús Morales Bermúdez): "Esta literatura se diferencia de las obras de Rosario Castellanos, por ejemplo, al lograr acercarse mucho más a una subjetividad indígena, mediante un conocimiento cultural más profundo de parte de los autores y, a través de recurrir más extensivamente al testimonio de informantes indígenas" (Steele 1993: 249). Steele agrega que la literatura indigenista parcialmente ha sido reemplazada por la literatura indígena, es decir, la literatura escrita por miembros de la etnia maya. A partir de la segunda mitad de la década de los años ochenta, se han publicado recopilaciones de literatura oral indígena y obras originales, escritas directamente por representantes de comunidades indígenas en Chiapas (Steele 1993: 249).

Es pues dentro de este contexto de relaciones asimétricas de poder socio-étnico patriarcal y político entre ladinos e indígenas que, en mi opinión, se debe entender la vocación literaria de Rosario Castellanos.

1.3 Rosario Castellanos

1.3.1 Vida y obra de Rosario Castellanos

Rosario Castellanos nació en México D. F. y creció en Comitán (de 1925 a 1941), cerca de la frontera guatemalteca, en el estado de Chiapas, México. La infancia de Castellanos transcurrió en la "casa de la ciudad" en Comitán y en una de las fincas de la familia, "El

Rosario”, donde veinte familias de indígenas tzeltales trabajaban para ellos. Durante los primeros años de su vida, Castellanos fue cuidada por una nodriza indígena (Steele 1994: 318). Hasta la construcción de la Carretera Panamericana en 1951, Comitán fue una sociedad aislada, tradicional y conservadora. Castellanos declaró que este mundo estaba “situado en pleno siglo XVI” (Franco 1985: 18).

La infancia de Rosario Castellanos fue marcada por la muerte de su hermano menor, cuando ella tenía ocho años y él siete. Los padres, abrumados por la pena de haber perdido al hijo varón, hicieron un culto de la muerte del hermano: “Al morir Benjamín, los padres se vuelven locos de espanto. Era el consentido, al adonis, el varón. Llegaron a tal extremo que iban al panteón a contarle cuentos. En Navidad y en su cumpleaños le llevaban juguetes, caballitos, canicas” (Oscar Bonifaz citado en Franco 1985: 79). Rosario Castellanos experimentó una infancia, sin contacto cordial con sus padres: “Cuando los conocí, se encontraban tanto física como espiritualmente en plena decadencia. Me crié en el ambiente de una familia venida a menos, solitaria, aislada, una familia que había perdido el interés por vivir” (Castellanos citada en Poniatowska 1985: 115).

El programa de repartición de tierra a los indígenas y campesinos, articulado en la política cardenista de la Reforma Agraria, hizo que la familia de Castellanos perdiera parcialmente sus ranchos y, por eso, se trasladara a México D. F. en 1941. Los padres de Castellanos murieron en 1948, lo cual convirtió a Castellanos en una mujer económicamente independiente: “Si los padres de Rosario, César y Adriana Castellanos, fueron amos, Rosario rehúsa serlo y tan [sic] lo rechaza que regala las pocas tierras que le quedan después de la reforma agraria” (Poniatowska 1985: 112).

Castellanos publicó sus primeras obras de poesía en 1948. En 1950 se graduó de maestra de filosofía y letras con una tesis *Sobre cultura femenina* y, después, se trasladó a Madrid para realizar estudios de postgrado. Según Estelle Tarica, Castellanos en un viaje a París, visitó el Museo del hombre y le impresionaron los objetos etnográficos precolombinos de Chiapas, despertándose así su dedicación indigenista, después de ese año en Europa (Tarica 2007: 298). Castellanos sintió un deseo fuerte de contar sucesos de su infancia y sus experiencias de Chiapas:

Creí que el hecho de abandonar Chiapas a los dieciséis años, y de vivir en la ciudad de México apartada de esa gente y sus problemas, me impulsaría a escribir sobre gente y problemas muy intelectuales. No fue así. La gente que en mis escritos pugnaba por salir era la de Chiapas. En los tres libros no creo haber agotado el tema: es una realidad compleja, rica, sugerente y hasta ahora, prácticamente intacta. Me interesa conocer, en esas tierras, los mecanismos de las relaciones humanas (Castellanos citada en Miller / González 1979: 127).

En 1952, Castellanos volvió a Chiapas para trabajar en el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Castellanos escribió *Balún Canán* (1957) en diez meses en 1954 y 1955 y trabajó como directora y guionista del teatro de guiñol Petul

en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil de Instituto Nacional Indigenista¹⁰ en 1956 y 1957 en San Cristóbal de las Casas, llamada antiguamente Ciudad Real, siendo éste el mismo título que la novelista da a su colección de cuentos publicada en 1960. Castellanos, que no sabía lenguas indígenas, viajó con tres tzotziles y tres tzeltales bilingües por los Altos de Chiapas con el fin de mejorar el nivel de vida de los indígenas y buscar su integración al estado nacional mexicano a través del desarrollo de temas referentes a la salud y a la agricultura y también a la mitología indígena. Este proyecto cultural mejoró su conocimiento sobre las comunidades indígenas de Chiapas, pues como resultado, publicó la novela *Oficio de tinieblas* (1962) (Sales 2004: 23-24).

La novelista mexicana no se contentó con la presentación (en la literatura de los años treinta) del indígena como un ser exótico, poético y bueno; visión que identificaba al indígena con la bondad, en oposición al ladino, considerado por los indígenas como símbolo del mal. Por el contrario, Castellanos considera a los indígenas seres iguales a los mestizos y ladinos. Al respecto, Rosario Castellanos expresa en una entrevista de 1965: “Los indios son seres humanos absolutamente iguales a los blancos, sólo que colocados en una circunstancia especial y desfavorable. [...] Lo que ocurre es que viven en una miseria atroz. Es necesario describir cómo esa miseria ha atrofiado sus mejores cualidades” (Castellanos citada en Miller / González 1979: 130).

Después del período indigenista, su actividad literaria se centra en la expansión literaria de problemas sobre la vida de la mujer, no obstante, en sus ensayos recurre a temas que tratan del indígena mexicano. La obra de Rosario Castellanos cubre casi todos los géneros literarios: escribió los relatos *Los convidados de agosto* (1964) y *Album de familia* (1971) y la novela *Rito de iniciación* (póstumo 1996). Además, compuso una serie de obras poéticas, como por ejemplo, *Trayectoria del polvo* (1948), *Apuntes para una declaración de fe* (1948), *Salomé y Judith. Poemas dramáticos* (1959) y las obras de teatro *Tablero de damas* (1952) y *El eterno femenino* (1975). Escribió también los ensayos *Juicios sumarios* (1966), *Mujer que sabe latín...* (1973), *El mar y sus pescaditos* (1975) y *El uso de la palabra* (1975). En 1971, fue designada embajadora ante el gobierno de Israel, labor que

¹⁰ El Instituto Nacional Indigenista, fundado en 1948, instaló el primer centro Coordinador Indigenista en Chiapas. La finalidad de esta institución fue la integración de los indígenas en el estado nacional para formar un México homogéneo con una sola identidad. A través de brigadas de mejoramiento, se extiende la actividad hasta los pueblos. Estas brigadas hallaron hambre, enfermedades, falta de higiene, desnutrición y una hostilidad enorme hacia los que intentaban ayudar: entre los indígenas ha habido un sentimiento de rechazo a cualquier tipo de ayuda porque siempre se les ha quitado más de lo que han recibido (Bigas Torres 1990: 45-52). Según el etnólogo Andrés Fábregas Puig, rector de la Universidad Intercultural de Chiapas, había entre dos grupos de antropólogos fuertes debates en esta institución sobre la postura ideológica del programa. Predominaban los que siguieron la propuesta integracionista, cuya finalidad era incorporar la población indígena a la cultura mestiza dominante. El otro grupo de jóvenes antropólogos sostenía que los intentos de asimilación destruirían la diversidad cultural de México y que la postura integracionista contradecía los principios de la antropología. El debate ayudó a Castellanos a encontrar su propia posición ideológica con respecto a esta cuestión: “recreó un mundo literario en el que denunció de manera consciente, valiente y brillante, la grave contradicción en que los antropólogos asimilacionistas estaban incurriendo al proponer la eliminación de las culturas indígenas” (Trejo 2005: 1).

desempeñó hasta el 7 de agosto de 1974, cuando murió en un accidente doméstico (Sales 2004: 27-39).

1.3.2 *Balún Canán y Oficio de tinieblas* ante la crítica

Balún Canán es una novela narrada en gran medida desde la perspectiva de una niña de 7 años. Es una novela de tono autobiográfico y testimonial, en la cual se narrativiza el conflicto entre los terratenientes y los peones tzeltales. Fue un amigo de Castellanos que le aconsejó recuperar los recuerdos de su infancia para curar las heridas del mayor acontecimiento traumático de su infancia: la muerte de su hermano menor. En *Balún Canán* se escenifica también la complicada relación con su madre, que se oponía a la relación cordial de la niña con su nodriza indígena. Paralelamente, *Oficio de tinieblas* es el relato ficcional de una sublevación de los indígenas tzotziles, en el cual se representa literariamente la implementación de la Reforma Agraria en México (1936-1940). En esta novela, los tzotziles intentan restaurar la antigua religión maya, mediante la celebración de un culto religioso, que culmina en la crucifixión de un niño indígena y en una sublevación indígena.

Existe un gran número de artículos y tesis doctorales sobre las obras de Castellanos, que articulan, en general, una óptica feminista o indigenista. Al comentar las obras indigenistas de Castellanos, los críticos de los años noventa suelen referirse a dos importantes sucesos ocurridos en la zona maya: el testimonio de Rigoberta Menchú publicado en 1983 y la insurrección Zapatista de 1994.

En el ensayo *Rosario Castellanos y la incomunicación racial*, Mario Benedetti señala que la autora aporta a los temas indigenistas una visión personal y un retrato del indígena que:

no es el clásicamente presentado por los novelistas de la Revolución. Los indios de Castellanos están más cerca de los de Juan Rulfo. [...] brinda los dos puntos de vista, el del blanco y el indio, en un conflicto de razas, en una crítica etapa de la convivencia, que se arrastra con odios, con miedos y sin aparentes soluciones (Benedetti 1969: 176-177).

Benedetti logra con pocas palabras resumir la esencia de las dos novelas indigenistas de Castellanos. Asimismo, Joseph Sommers consideró a Rosario Castellanos y al peruano José María Arguedas representantes de una corriente innovadora del indigenismo: según el crítico, la novedad se debe en gran parte a los conocimientos etnográficos del narrador, como sucede por ejemplo, en *Oficio de tinieblas*:

Oficio de tinieblas logra dar cuerpo a un tratamiento profundamente crítico de la opresión, en términos más analíticos que los anteriormente conocidos en la literatura mexicana. Teje con gran efectividad una trama causal en que se relacionan los factores de clase, raza y sexo [...] . Su sensibilidad con respecto a la angustia del indio y a la enajenación de las mujeres, es otro rasgo ideológico que le distingue (Sommers 1978: 90).

En efecto, *Oficio de tinieblas*, constituye una ruptura con el pasado debido a que se presentan, por primera vez, personajes indígenas convincentes y auténticos.

Françoise Perus enfatiza que es difícil hacer una categorización genérica literaria de *Oficio de tinieblas*, puesto que es: “una novela 'indigenista' – y parcialmente 'feminista' – por su tema. Sin embargo, participa mucho más del neo-indigenismo (a la manera de J. M. Arguedas) y del realismo mágico que del realismo social y el indigenismo de los años 20 y 30” (Perus 1991: 1087). María Inés Lagos Pope señala también que los críticos han considerado a *Balún Canán* tanto una novela de la Revolución Mexicana como una novela regionalista (Lagos Pope 1986: 82).

Martín Lienhard expresa que hay en *Balún Canán*, una vinculación testimonial con el mundo tzeltal, que el crítico denomina realismo testimonial (Lienhard 1984: 120). Lienhard caracteriza la inserción de los paratextos de la tradición oral maya en las novelas de Castellanos así: “los relatos antiguos les proponen una serie de formas y de motivos literarios de apariencia indígena. Dentro de este modo de producción literaria, los grupos indígenas actuales, en tanto que portadores de contenidos y formas culturales y artísticas, no juegan sino un papel marginal” (Lienhard 1984: 114). El crítico suizo sostiene, asimismo, que la retórica de la nodriza indígena en la novela no es la de los tzeltales contemporáneos, y que es inverosímil que conozca el *Popol Vuh*.¹¹ Declara que Castellanos no logra acercarse auténticamente a la cultura indígena y que *Balún Canán* es un típico producto: “de una intelectualidad ladina centroamericana y aun mesoamericana, totalmente desligada de las culturas indígenas vivas” (Lienhard 1984: 120).

Aralia López González en su ensayo *Oficio de tinieblas: novela de la nación mexicana* (2000), mantiene que Castellanos fue encasillada por los críticos como narradora indigenista y suplantada por Carlos Fuentes, cuyas novelas están ubicadas en el ambiente moderno de México D. F.: “Fuentes dibuja un mosaico nacional del cual emerge la nueva y urbana clase media mexicana, ajena a la dimensión rural del país” (López González 2000: 120). Este crítico añade que Castellanos había aportado lo que le faltó a Fuentes en su imagen urbana: una nación real de indígenas, mestizos y campesinos: “*Oficio de tinieblas* está construida a partir del drama histórico cultural mexicano del malentendido y la incomunicación entre etnias, clases sociales y géneros sexuales; es decir, entre diversas naciones de la nación” (López González 2000: 122-123). *Oficio de tinieblas* engloba entonces lo multiétnico y multicultural de la nación mexicana: “lo cual fue comprendido por

¹¹ En su estudio de leyendas y narrativa popular en Chiapas, Antonio Cruz Coutiño afirma que existe un arte de contar viva entre los mayas chiapanecas. El contenido y los temas en esta tradición oral parecen a los libros sagrados indígenas (*Popol Vuh*, *Chilam Balam*, *Rabinal Achí*). Aunque los contenidos son modificados, han pasado de generación en generación, de modo que los relatos y la tradición mítico-religiosa: “encierran la esencia de los conocimientos acumulados por la sociedad, entre ellos la intrincada y ancestral cosmología de las culturas mesoamericanas, los mismos que se transmiten de padres a hijos. [...] a través del relato popular se recrea y actualiza permanentemente el acervo cultural” (Cruz Coutiño 2006: 182).

Rosario Castellanos como nadie lo hizo en su tiempo, con profundidad histórica y filosófica (López González 2000: 123).

La crítica feminista en general cuestiona la representación ficcional de Catalina Díaz Puiljá en *Oficio de tinieblas*, debido a que la protagonista indígena aparece como instigadora del culto religioso. Al respecto, Naomi Lindstrom señala que Catalina no entiende la importancia del trabajo político de su esposo, que aprende español y trabaja con representantes de la Reforma Agraria para efectuar el reparto de tierra, mientras que ella se vuelve cada vez más introvertida y se obsesiona con el culto y la adoración de los ídolos. Catalina se convierte en un tipo de sacerdotisa histérica y catatónica y, como líder del culto, lleva al movimiento de resistencia de su esposo a una cruzada caótica y fanática: “one may ask whether Castellanos has not done women a disservice by portraying an hysterical, scheming female and her socially-aware mate. Might not this depiction reinforce, for instance, the conviction that women are too emotional to be leaders?” (Lindstrom 1989: 56). En mi opinión, Lindstrom le exige a la novelista que sea políticamente correcta, aunque traicione su intuición y su verisimilitud narrativa.

Jill S. Kuhnheim sostiene que Castellanos escribió *Oficio de tinieblas* en los años sesenta, un tiempo de pasividad política con respecto al problema indígena, no obstante, ella evocó una época más progresiva: los años treinta, saturados del radicalismo implícito del período presidencial de Lázaro Cárdenas (1936-1940):

The Mexican author's more complex portrayal of indian life seemed modern when it first appeared and her novel has been more readily accepted into the canon of indigenista literature perhaps because its style and pessimistic conclusion have been considered to be more 'realistic'. Now, with more distance and the omni-presence of postmodern self-consciousness in literary production, which does not allow us to accept discourse without considering its boundaries, this novels realism seems dated (Kuhnheim 1990: 53-54).

Kuhnheim interpreta *Oficio de tinieblas* como una novela pesimista, criticando a Castellanos por haber utilizado el realismo literario hegemónico para estructurar su novela (Kuhnheim 1990: 60).¹² María De Valdés (1997: 79) compara *Balún Canán* con *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Elisabeth Burgos y Rigoberta Menchú y señala que los mecanismos racistas son idénticos. Laura Charlotte Kempen (2001: 41) señala que *Balún Canán* es un ejemplo penetrante de la dominación lingüística que refleja y fortifica las estructuras de poder patriarcales prevalecientes en la sociedad mexicana. En los últimos años, los críticos han sostenido que *Balún Canán* es una novela testimonial. Por ejemplo, Cecilia Inés Luque (2003: 17) mantiene que *Balún Canán* debe ser considerada como una “memoria pseudo-testimonial” por basarse en la memoria y articular un discurso

¹² Según Erna von der Walde el realismo literario es una forma literaria hegemónica que fue parte de los proyectos de colonización europea. Una corriente literaria menos hegemónica, que ha surgido de la transculturación textual en Hispanoamérica, es el realismo mágico (von der Walde 1998: 2).

autobiográfico. Luque sostiene que para las escritoras hispanoamericanas no ha sido natural emplear la autobiografía tradicional como género literario.

Joanna O'Connell y Eliza Rizo han incorporado la teoría literaria poscolonial a sus estudios críticos sobre la obra de Castellanos. En *Prospero's Daughter* (1995), O'Connell analiza toda la obra de Castellanos desde la perspectiva del opresor / oprimido, mientras que Eliza Rizo mantiene en su tesis doctoral sobre Juan Rulfo (*Pedro Páramo* (1955) y algunos de los cuentos de *El llano en llamas* (1953) y *Balún Canán* que las obras indigenistas de Castellanos rompen con la literatura indianista e indigenista anteriores:

Los textos de Rulfo y Castellanos a analizar dislocan los estándares canónicos de la otredad en que el discurso oficial durante el siglo XIX y principios del XX había limitado la representación literaria de la figura indígena. [...] La apuesta literaria de Castellanos apunta hacia un tipo de representación literaria en México con las características de las literaturas poscoloniales; ya que, se opone a la continuación de viejos modelos coloniales incorporando elementos y perspectivas provenientes de culturas alternas (específicamente mayas) para problematizar el centro ontológico eurocentrista en el contexto mexicano (Rizo 2001: 14 y 199).

Como ya se mencionó hay autores y críticos que mantienen que Castellanos no fue tenida en cuenta o fue “ninguneada” por los críticos contemporáneos: Sandra Messenger Cypess sostiene que los cambios en la perspectiva narrativa en las obras de Juan Rulfo y Carlos Fuentes han sido analizados profundamente, mientras que la “caótica” estructura y las múltiples voces narrativas en *Balún Canán*: “han sido vistas como defectos estructurales” (Cypess 1985: 1, traducción mía). Por otro lado, todas las tres obras indigenistas de Castellanos ganaron premios literarios prestigiosos. Elisa Rizo sostiene que *Balún Canán* fue condenada por la crítica, debido a que: “La aparición de *Balún Canán*, en 1957, fue recibida por una lectura machista de los críticos quienes redujeron la novela a una expresión del *indigenismo* tardía y mal escrita” (Rizo 2002: 146). Elena Poniatowska, por su parte, declara que Castellanos fue minimizada mientras que vivía, sus novelas indigenistas fueron calificadas de grises y oscuras: “ella padeció ninguneada en los medios culturales por gente harto inferior a ella” (José Joaquín Blanco citado en Poniatowska 1985: 80).

Todavía existen muchos desacuerdos sobre la calidad literaria de las obras indigenistas de Castellanos. El prestigioso crítico, Carlos Monsiváis, autor de la parte literaria de la *Historia general de México* sostiene, por ejemplo, en el capítulo sobre la novela indigenista mexicana, que: “Quizás sean las novelas y cuentos de Rosario Castellanos [...] los intentos más significativos de entre lo reciente por darle y [sic] voz y dimensión justa al indígena. [...] Desafortunadamente, estos intentos narrativos fallan por el exceso retórico, los errores de construcción y el esquematismo de su elocuencia épica” (Monsiváis 2000: 1014).

En suma, la revisión crítica de la obra de Castellanos que acabo de elaborar revela, por un lado, que la obra de la autora mexicana todavía no ha sido valorada plenamente ni admitida totalmente dentro del canon literario de México. Por otro lado, muestra que las novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* no han sido sometidas a un análisis poscolonial

meticuloso, mediante el cual se puedan poner al descubierto las profundas relaciones de dominio / subordinación (hegemonía / subalternidad) que se articulan en estos dos textos a nivel del tema, la técnica y el estilo, siendo precisamente estos aspectos literarios los que analizaré en esta tesis.

1.4. Hipótesis del trabajo

Dado que el tema central del presente trabajo de investigación es el análisis literario de la representación de las relaciones del poder socioeconómico y del poder patriarcal que mantienen entre sí los principales personajes de las novelas *Balún Canán* (1957) y *Oficio de tinieblas* (1962), intento analizar tales relaciones de poder a la luz de la teoría literaria del poscolonialismo. Con tal fin, he escogido profundizar en el estudio de la representación novelística de los conceptos hegemonía, subalternidad, resistencia, otredad e hibridez cultural, a través del desarrollo de las siguientes hipótesis de trabajo:

- 1) ¿Cómo representan los narradores de Rosario Castellanos la hegemonía y la subalternidad en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*?
- 2) ¿Cómo se relaciona el discurso narrativo de las dos novelas de Castellanos con los conceptos poscoloniales de resistencia, otredad e hibridez cultural?
- 3) ¿Qué paralelos existen entre la representación narrativa de la sublevación de los indígenas tzotziles / chamulas de 1869-1870 en *Oficio de tinieblas* con el postulado de la teoría poscolonial que propone una revisión histórica textual de la historia del subalterno?

Con el objeto de analizar el amplio y diverso uso de modos de narración y representación del conflicto entre ladinos e indígenas que aparecen en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* propongo, en esta tesis, la elaboración de un marco teórico conformado tanto por los principales postulados de la teoría poscolonial (hegemonía, subalternidad, resistencia, otredad e hibridez cultural) como por los conceptos centrales de la narratología desarrollados por Gerard Genette, especialmente, la intertextualidad y la paratextualidad.

1.4.1 Marco teórico y método: la teoría literaria poscolonial

La teoría poscolonial es una corriente crítica que surgió después de la segunda guerra mundial. Sus principales postulados e interpretaciones críticas ponen en relación diversas disciplinas de las ciencias sociales como la historia, la antropología, la literatura, la sociología, las ciencias políticas etc. La teoría poscolonial¹³ surgió, primero que todo, como

¹³ La teoría poscolonial está estrechamente ligada al colonialismo inglés (Said, Bhaba, Spivak, Ashcroft) y francés (Fanon) y las instituciones académicas anglo-norteamericanas. Silvia Nagy-Zekmi señala que: "En Latinoamérica al principio se produjo una formidable resistencia a las teorías poscoloniales, y solamente en los últimos cinco o diez años se publican textos que discuten la poscolonialidad del continente [...] . [L]as razones de esta resistencia se encuentran en el proceso de descolonización de Latinoamérica que eran muy diferentes a las de la India y África" (Nagy-Zekmi 2003: 19). Alberto Julián Pérez constata que la mayoría de los países hispanoamericanos pueden identificarse más con otros países colonizados y dominados: "La problemática cultural de las repúblicas latinoamericanas tiene mucho más puntos en común con las problemáticas que pueden

un discurso crítico sobre las consecuencias de la colonización europea después de la Independencia y del surgimiento de los estados nacionales. Nelson González Ortega corrobora el alcance internacional de la teoría poscolonial, al afirmar que:

A fines del siglo XX, surgieron en Asia, África y el mundo occidental, respuestas teóricas y críticas en contra de los discursos eurocéntricos tradicionales que intentan legitimar la hegemonía económica y cultural de Occidente. Se han generado debates académicos internacionales, especialmente desde los campos de las ciencias sociales, la literatura y la teoría y crítica literarias, que han cuajado en diversas teorías críticas de resistencia ideológica como, por ejemplo, en la India, el 'poscolonialismo / estudios subalternos' (Guha, Bhabha, Spivak); en Asia y Europa, el 'orientalismo / posorientalismo' (Said, Arkhun, Khatibi, Lowie); y, en Hispanoamérica el 'occidentalismo / posoccidentalismo' (Fernández-Retamar, Dussel, Mignolo) (González Ortega 2006: 14-15).

Asimismo, Ania Loomba señala que el colonialismo y el antiguo gobierno imperial de las colonias europeas fueron legitimados por teorías antropológicas que retrataban a la gente del mundo colonizado como inferiores, infantiles e incapaces de autogobernarse. Al considerar las formas occidentales de gobierno como más organizadas e inteligentes que los regímenes autóctonos, se perpetuaban los privilegios de los colonizados (Loomba 2005: 42-46).

En efecto, el objetivo de la colonización y el modo de colonizar al mundo, empleado por los antiguos imperios europeos, ha sido heterogéneo debido a la época de la colonización. Sin embargo, según la teoría marxista, el imperialismo: “fue un producto del estancamiento económico nacional de estados capitalistas” (Ashcroft/ Ahluwalia 2001: 77, traducción mía). Leela Gandhi, por otro lado, arguye que: “el colonialismo e imperialismo son formas agresivas de nacionalismo europeo” (Gandhi 1998: 115, traducción mía).

Los imperios colonizadores europeos más importantes fueron, sin duda, España e Inglaterra. Cabe destacar que hay semejanzas y diferencias entre la colonización inglesa y la española.¹⁴ Según Ania Loomba, los ingleses prohibieron las relaciones amorosas y maritales con los nativos, mientras que los españoles, por el contrario, permitieron la unión sexual (legal o ilegal) entre españoles y mujeres indígenas, contribuyendo así a crear tempranamente una población mestiza, que: “reprodujo la compleja jerarquía socio-económica española, basada en color, clase social y género” (Loomba 2005: 97, traducción

enfrentar intelectuales de la India, del Medio Oriente y de África, que con el tipo de dificultades que tienen que resolver los intelectuales europeos” (Pérez 1999: 200).

¹⁴ El período de la colonización europea ha sido muy importante: España apenas había salido de la Edad Media cuando sus expediciones de expansión territorial y comercial llegaron al Nuevo Mundo, mientras que la empresa imperial británica se erigió alrededor de 1757, en plena edad de la Ilustración. Keith Booker señala que los ingleses nunca intentaron evangelizar a los hindúes y musulmanes de la India. Vieron una fuente de disturbios en ello: podría provocar rebeliones en los sujetos colonizados (Booker 1996: 149-159). Al igual que los colonizadores españoles en el siglo XVI que se aprovecharon de la condena religioso-cristiana de los sacrificios humanos y de los cargos de idolatría y antropofagia para expropiar a los indígenas de sus tierras y privarlos de sus derechos humanos, los británicos encontraron una tradición religiosa que interpretaron como “salvaje” en el siglo XIX y que utilizaron para justificar la misión “civilizadora” de colonizar a India. Este pretexto fue la práctica hindú de la inmolación ritual de viudas (Morton 2003: 63).

mía). La diversa situación histórica en que se encontraban las zonas poscoloniales se debe a la época diferente en que tales zonas fueron colonizadas por los países europeos.

Desde una perspectiva poscolonial, la Independencia política (aproximadamente 1808-1825), pero no cultural ni económica, de los países latinoamericanos en relación a España, es la razón histórica principal, por la cual Hispanoamérica se ha considerado como región poscolonial desde hace más de 200 años. La Independencia de las naciones latinoamericanas, según Robert Young, no significó una verdadera descolonización para las masas, como pasó en otros países colonizados, donde los colonizadores partieron después de su independencia. En el siglo XIX las nuevas naciones americanas se establecieron como países políticamente independientes, sin embargo, siguiendo el modelo de España, los criollos latifundistas continuaron dominando a los campesinos y las condiciones de vida no mejoraron para el mestizo, ni para el indígena, ni para el negro. Sólo las élites se beneficiaron de los nuevos cargos administrativos y políticos que pasaron a manos de los criollos letrados y aristócratas. La Independencia en general no trajo mejores condiciones para los campesinos ni la población indígena (Young 2001: 193).

1.4.2 Hegemonía y subalternidad

La representación literaria del subalterno ha sido importante en la literatura hispanoamericana de los últimos cuarenta años. Así lo corrobora Nelly Richard, quien señala que los estudios culturales hispanoamericanos están estrechamente vinculados a la problemática de la subalternidad. Esto ha hecho que temas como la relación entre el centro y la periferia, las dinámicas de resistencia cultural y la hibridez sean centrales (Richard 1997: 345). El testimonio, corriente literaria casi exclusivamente hispanoamericana, que surgió a partir de los años sesenta, ha presentado el sujeto subalterno, como la mujer indígena, como protagonista y, por ello, se puede considerar el testimonio como un género paralelo y relacionado con la novela indigenista.¹⁵

Hegemonía y subalternidad son conceptos centrales de la teoría literaria poscolonial. Según Bill Ashcroft y Pal Ahluwalia (Ashcroft / Ahluwalia 2001: 77), subalterno¹⁶ significa estar en una posición inferior la jerarquía socioeconómica, y se refiere a los grupos que son sometidos a la hegemonía de las clases altas y dominantes de una sociedad. El italiano

¹⁵ Algunos ejemplos de escritura testimonial en Hispanoamérica son: *Biografía de un Cimarrón* (1968) del autor cubano Miguel Barnet, que trata de la vida de un ex esclavo; *Hasta no verte, Jesús mío* (1969) de la autora mexicana Elena Poniatowska, que es el testimonio de la mujer indígena Jesusa Palancares y sus experiencias durante la Revolución Mexicana; y *Si me permiten hablar... testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977) de Domitila Barrios de Chungara y Moema Viezzer, que trata de la vida de una mujer indígena, que ha trabajado para mejorar las condiciones laborales de los mineros.

¹⁶ El uso del término subalterno empezó como descripción de una graduación militar italiana. Por la censura, Antonio Gramsci cuando estuvo encarcelado por el gobierno del fascista Benito Mussolini, tuvo que utilizar en sus escritos la palabra subalterno en vez de proletario. Gayatri Chakravorty Spivak ha utilizado este término, puesto que, según ella, es más apropiado que palabras tradicionales como colonizado, mujer y trabajador para clasificar la vida y las historias de la gente olvidada e ignorada por movimientos anti-coloniales de independencia (Spivak en Morton 2003: 45-46).

Antonio Gramsci (1891-1937) declaró que la masa de campesinos de su país y del resto de Europa fue totalmente susceptible a las ideas de la clase dominante, dado que las masas no se oponían sistemática o coherentemente al estado. Gramsci investigó el éxito que tuvieron las clases dominantes en consolidar sus propios intereses y dedujo que, fundamentalmente, la hegemonía:

se refiere al poder que tuvieron las clases dominantes en convencer a los demás que sus intereses son para el bien de todos. Este mecanismo ideológico no se realiza necesariamente a través de la fuerza o persuasión activa, sino por medio de ejercer poder sobre la economía y los aparatos del estado, los cuales son las instituciones que producen cultura y conocimiento (Gramsci en Ashcroft / Ahluwalia 2001: 77, traducción mía).

El término hegemonía es importante, desde una perspectiva poscolonial, y puede describir el éxito que obtuvo la minoría del poder imperial sobre la mayoría de la población: los colonizados, cuyos intereses han sido suprimidos por la dominación hegemónica. La capacidad de influir en el pensamiento de los colonizados ha sido el instrumento más efectivo para sostener la dominación (Ashcroft et al. 1998: 215-219).

Al igual que a los campesinos y obreros italianos, a los campesinos e indígenas mexicanos les ha faltado unidad y coherencia en su lucha política, lo cual se conforma a la teoría de Gramsci. La hegemonía de la cultura occidental ha sido dominante en América Latina, en detrimento de la cultura indígena. Aunque México es un país muy mestizo, con una relativa incorporación de la herencia étnico-cultural indígena en la cultura dominante, tradicionalmente se ha valorado más la cultura occidental por ser más prestigiosa que la cultura indígena. Desde esta perspectiva neocolonial de relaciones asimétricas de supremacía y subordinación (hegemonía y subalternidad), la documentación sobre la versión de la Conquista de los vencidos indígenas propuesta por el antropólogo e historiador mexicano Miguel León-Portilla ha sido una importante contribución al discurso neoindigenista y poscolonial de América Latina de fines del siglo XX.

1.4.3 Otredad, estereotipación y discurso colonial

El concepto de la otredad es importante en la teoría poscolonial. La voluntad de diferenciación de los colonizadores, llamado en inglés “othering” es: “el proceso en el que el discurso colonial produce a los “otros”, o a sus sujetos” (Ashcroft et al. 1998: 171, traducción mía). Bill Ashcroft agrega que: “el sujeto colonizado está caracterizado como el “otro” mediante discursos coloniales como el del primitivismo y el canibalismo, para establecer la separación binaria del colonizado y colonizador, asegurando la naturalidad y primacía de la cultura y cosmovisión del colonizador” (Ashcroft et al. 1998: 169, traducción mía). La dicotomía entre colonizado y colonizador crea una rigidez y una jerarquía violenta, donde un término siempre es dominante y, dentro de esta oposición binaria, el nativo, existe para confirmar esta dominación: “La lógica binaria del imperialismo es el resultado de la

tendencia occidental de considerar el mundo a través de los conceptos de oposiciones binarias que crean relaciones de dominación”: entre el colonizador y el colonizado, entre lo civilizado y lo salvaje: la acción que no cuadre bien con tal oposición binaria, resulta ser castigada (Ashcroft et al. 1998: 24, traducción mía). Es preciso señalar que la estereotipación del “otro” indígena, el cual es distinto a la cultura hegemónica, es representada en las novelas de Castellanos por la visión y la actitud siempre despreciativa hacia los indígenas por parte de la población ladina.

1.4.4 Hibridez y transculturación

En un estado multicultural como Chiapas hay una población blanca, mestiza o ladina que es hispanohablante y que conviven junto a diversas etnias mayas. Aunque la rígida dicotomía social y la relación jerárquica entre indígenas y ladinos en las novelas de Castellanos puedan ser extremas, siempre hay procesos de hibridación y transculturación en tales sociedades multiculturales. Transculturación, fue un concepto desarrollado por el cubano Fernando Ortiz en 1940 para cuestionar el término reductivo aculturación: se llama a la mezcla de dos culturas transculturación. Tal concepto expresa las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra: “el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación” (Ortiz citado en Rama 1989: 32-33).

Conforme a Elisa Rizo, la narrativa de Castellanos se abre un nuevo espacio dentro del canon literario, porque: “implica el reconocimiento del diálogo entre los elementos organizados en un juego de opuestos y el intercambio cultural resultante que se materializa en la liminalidad cultural del espacio compartido” (Rizo 2002: 10-11). La liminalidad cultural, según Homi K. Bhabha, se corresponde con el concepto de hibridez y los dos términos son atributos necesarios de la condición colonial (Bhabha 2002: 11). Precisando, liminalidad es: “El paso intersticial entre identificaciones fijadas que abre la posibilidad de una hibridez cultural que alienta la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta” (Bhabha citado en Ashcroft et al 1998: 131, traducción mía). Una preocupación central de Bhabha es saber qué ocurre en la zona fronteriza de las culturas: lo que ocurre entre dos y más culturas es importante en la creación de un nuevo significado cultural. Dar privilegio a la liminalidad es como socavar la cultura auténtica y sólida a favor de culturas fortuitas e híbridas.

El énfasis que ponen los críticos en los conceptos de hibridez y liminalidad es importante, puesto que el discurso colonial, a menudo, ha propuesto distinciones entre culturas puras, es decir entre la cultura dominante como superior y alta, por un lado, y la cultura marginalizada como inferior y baja, por el otro. Ha sido importante mantener una dicotomía entre colonizador y colonizado para justificar la explotación de los sujetos colonizados. Por consiguiente, la utopía de una cultura pura debe dar paso al énfasis en los

conceptos de hibridez y liminalidad y abrir el camino para una cultura híbrida (Bhabha en Huddart 2006: 7). Aunque Castellanos representa literariamente una fuerte dicotomía entre ladinos e indígenas, se nota que en sus relatos hay procesos continuos de transculturación y muchos personajes se mueven entre dos culturas o más culturas.

1.4.5 La resistencia maya en el contexto histórico de Chiapas

La fuerte resistencia (“resistance”)¹⁷ en contra de la occidentalización en las novelas de Castellanos, en particular en *Oficio de tinieblas* tiene raíces antiguas en la organización social y política de los grupos mayas precolombinos.¹⁸ Como en el resto del continente, los primeros veinte años de la Conquista de América provocaron un trauma de gran magnitud entre los indígenas de Chiapas. Según Jan de Vos, desde 1524, empieza una verdadera diáspora de indígenas a Chiapas; los españoles trajeron consigo indígenas aliados, esclavos, guerreros y sirvientes reclutados del valle de México. Convivían así en los Altos de Chiapas más de diez etnias diferentes (de Vos 1997: 77-89).

Después de los primeros veinte años de la Conquista, llega el período colonial. De Vos señala que en 1544 llegan los frailes dominicos a Chiapas, los cuales introdujeron una nueva política demográfica basada en una organización europea de las comunidades indígenas, con la iglesia como centro natural. Todas las comunidades indígenas que actualmente existen en Chiapas deben su asiento y su estructura original a las reducciones de la época colonial. Se prohibió a los indígenas “vagar” de pueblo en pueblo y por eso se desarrollaron nuevas fronteras internas en la comunidad indígena (de Vos 1997: 108-110).

De Vos añade que en la sierra chiapaneca las enfermedades europeas diezmaron la población en los primeros años después de la Conquista. Por otro lado, en la tierra caliente fueron dos plagas africanas (malaria y fiebre amarilla), que necesitaban más tiempo para

¹⁷ Resistance: “an act or complex of acts designed to rid a people of its oppressors, be they slave master or multi-national corporations” (Cudjoe citado en Ashcroft 2001: 19).

¹⁸ Nancy Farriss señala que en la zona maya faltaba una estructura imperial como la de la zona azteca e incaica, sólo había allí provincias autónomas con un grado variable de unidad interna. Sin embargo, esta estructura política fragmentada, llevó a la rivalidad a las provincias, lo cual impidió a los mayas unirse contra los nuevos enemigos. Los gobernadores mayas sólo situaron a los españoles en el marco existente de la política de la región, sin entender su fuerza y su potencia. Faltaba también el metal precioso, de modo que los conquistadores no intentaron colonizar la zona maya sistemáticamente como fue el caso de México central y Los Andes (Farriss 1984: 53-64). El historiador Nathan Wachtel sostiene que la ocupación de los Altos de Chiapas y Guatemala fue más fácil que la conquista de Yucatán que duró veinte años. Según este crítico los mayas yucatecos en general no consideraban a los españoles seres divinos como hicieron los quichés y cakchiqueles de las altas tierras de Guatemala. Hay un contraste muy claro en este punto que consiste en que los mayas del Yucatán ya habían tenido ocasión de encontrar a hombres españoles varias veces: hubo naufragos en 1511 y las expediciones de Córdoba en 1517, de Grijalva en 1518 y de Cortés en 1519, permitieron a los yucatecos acostumbrarse a la rareza de los españoles (Wachtel 1976: 47). Finalmente, Jan de Vos explica de manera similar, lo fácil que fue conquistar Chiapas. Se puede comparar la ocupación de Chiapas con la del valle de México: las comunidades tzeltales, tzotziles y zoques recibieron a los españoles como benevolentes y aliados. Antes de la Conquista estos grupos habían sido aterrorizados por los chiapanecas que eran muy agresivos. Los chiapanecas y los aztecas se defendieron ante la invasión española; mientras que los otros grupos mencionados colaboraron con los invasores como lo hicieron los tlaxcaltecas en el valle de México (de Vos 1997: 45-56).

establecerse, las que causaron un exterminio casi total de la población en el siglo XVII.¹⁹ Los europeos eran más inmunes, hecho que ambas partes interpretaron como una manifestación de la preponderancia incontestable de la religión traída por los extranjeros (De Vos 1997: 91):

Siempre y en todas partes, el dios cristiano parecía favorecer a los blancos, sin tomar en cuenta su falta de moralidad o piedad. Sólo el debilitamiento físico y el desconcierto psicológico pueden explicar la asombrosa docilidad con la cual los vencidos aceptaron a abandonar su tradicional estilo de vida y renunciar a su antigua cosmovisión. [...] Fue un proceso de lenta pero inevitable aculturación (de Vos 1997: 63).

El mestizaje en la tierra baja avanzó rápido, mientras que en los Altos de Chiapas la población indígena siempre ha sobrepasado la población ladina, por eso, esta zona ha servido desde el siglo XVII como reserva de mano de obra para la tierra caliente (Csorba 2001: 14). En los Altos de Chiapas como en otras partes de la zona maya, la población indígena ha conservado sus tradiciones: la preservación de una cultura fuerte caracteriza la cultura amerindia allí. Paralelamente, Ángel Rama señala que el poder aislador de las montañas de Los Andes, fue un aliado de la cultura nativa allí (Rama 1989: 162). Parece, por tanto, haberse dado el aislamiento tanto en Los Andes como en la sierra chiapaneca y guatemalteca.

Jan de Vos informa que los mayas chiapanecos, a lo largo de cuatro siglos, desarrollaron una gran variedad de respuestas a los intentos de subyugación de españoles y ladinos. La resistencia indígena en Chiapas era un fenómeno multiforme y polifacético y ha resultado en tres grandes sublevaciones: en 1532-34, en 1712 y la última de los tzotziles en los años 1869-1870. De Vos explica la razón de estas rebeldías:

Estos tres movimientos sólo se entienden si se interpretan como momentos en que el régimen opresor llegó a tal grado de violencia estructural que provocó entre los oprimidos una reacción no menos violenta. [...] No hay mejor escenario para contemplar y captar los elementos trágicamente negativos que afectaron el comportamiento indio frente al español o ladino” (de Vos 1997: 69).

Estos levantamientos sociales han sido emprendidos sin tener objetivos claros y, por lo general, han dejado a los indígenas en peores condiciones que antes (de Vos 1997: 68).

No obstante, a través de la historia de los indígenas chiapanecos, la resistencia cultural más importante contra la occidentalización ha sido silenciosa y pacífica. Los indígenas chiapanecos han conservado una fuerte identidad mediante un proceso de introversión colectiva (de Vos 1997: 19-25). En las novelas de Castellanos se articula una representación textual de ambas formas de resistencia, siendo la sublevación de 1869-1870, la que Castellanos ha recreado y ficcionalizado en *Oficio de tinieblas*.

¹⁹ En *Balún Canán*, la segunda parte de la novela tiene lugar en la finca Chactajal en la tierra caliente. El personaje terrateniente, César Argüello, comenta esta reducción de la población indígena: “Dicen que el primer Argüello que vino a establecerse aquí, encontró una población bien grande. Poco a poco se ha ido mermando. Las enfermedades (hay mucho paludismo y disentería) diezman a los indios” (Castellanos ([1957] 2004): 196).

1.4.6 La Revolución Mexicana (1910-1917) y la Reforma Agraria (1936-1940)

Tanto en las dos novelas de Castellanos estudiadas aquí como en la realidad mexicana, el intento de la Reforma Agraria (1936-1940) promovido por el presidente Lázaro Cárdenas (1895-1970) causó un profundo conflicto entre indígenas y ladinos. De hecho, en *Oficio de tinieblas*, el conflicto lleva al surgimiento de un culto religioso ancestral y a intentos de reivindicar la antigua religión maya. En esta novela, las prácticas religiosas mayas coinciden temporalmente con la implementación de la Reforma Agraria, lo cual fue un último intento de cumplir la promesa más importante de la Revolución Mexicana (1910-1917): repartir la tierra a los campesinos e indígenas.

Rosario Castellanos perteneció a una generación de autores e intelectuales que evaluaron los efectos de la Revolución Mexicana. Silvia Lorente-Murphy señala que la empresa de autocrítica nacional, en México empezó con los novelistas-cronistas que fueron testigos de la lucha: “y se va intensificando con las generaciones de escritores posteriores” (Lorente-Murphy 1989: 851). Este discurso abrió paso a una literatura innovadora en los años cincuenta, con Juan Rulfo como iniciador, que al igual que Castellanos, trabajó en el Instituto Nacional Indigenista:²⁰

Rulfo escribe por el mismo impulso literario de cualquier buen escritor, es decir, por vocación, por esa necesidad interna que tienen de contar lo que ven y lo que sienten. Sucede, sin embargo, que ese mundo que describe Rulfo, ese mundo que él conoce, que lo vive y lo interpreta, es horrendo: miseria económica, crueldad, falta de justicia, ignorancia y abandono. [...] Rulfo, con su obra ha iniciado la recuperación de esos valores humanos marginados sistemáticamente por una Revolución triunfante para algunos pero que dejó al margen a indígenas y campesinos (Lorente-Murphy 1989: 854).

Para formarse una idea de la situación social de los indígenas chiapanecas ficcionalizada por Castellanos en las novelas, explicaré brevemente tanto las razones de la Revolución Mexicana y la implementación de la Reforma Agraria como sus principales efectos para la población indígena. Como se ha señalado antes en este trabajo, la independencia del poder colonial no llevó a una devolución de tierra a la población mestiza e indígena de México, ni tampoco al mejoramiento de su situación socio-económica. Por el contrario, según Sylvia Bigas Torres (1990: 48), la situación social y económica de los indígenas empeoró después de la Independencia de México en 1821. En 1856, los liberales promulgaron la Ley Lerdo, cuya finalidad fue suprimir la tenencia de la tierra de la Iglesia Católica y de las comunidades indígenas y campesinas. Los representantes de la nación mexicana expropiaron tierras

²⁰ Juan Rulfo era de Jalisco, trabajó en México D. F. como Jefe del Departamento de Publicaciones en el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde 1962 hasta que se jubiló. Aunque hay muchos elementos que derivan de la cultura indígena en sus obras, no se suele incluir las obras de Rulfo en la corriente literaria indigenista o neoindigenista. Rulfo declaró en una conferencia en 1974 que: “El indio mexicano, como todos los indios, tiene una mentalidad muy difícil: es muy difícil entrar en su mentalidad. No, yo no tengo ningún personaje indígena ni he escrito sobre los indios jamás. [...] es muy difícil escribir [...] con personajes indígenas puesto que uno no sabe qué piensan, cómo piensan ni porqué actúan de determinada manera” (Rulfo citado en Rizo 2002: 82).

colectivas de los indígenas que después fueron parceladas y vendidas a los terratenientes. La situación económica y social de los indígenas y campesinos empeoró aún más durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1911), debido a que se despojó a muchos grupos indígenas de sus tierras comunitarias y grandes masas de indígenas pasaron a trabajar como peones en las haciendas de los terratenientes. Fue este sector subalterno de campesinos que participaría en la Revolución Mexicana de 1910 que tuvo sus orígenes en luchas locales de los campesinos en contra de los hacendados (Bigas Torres 1990: 48).²¹

Conviene precisar que los indígenas mexicanos, en bajo grado, tomaron parte en la lucha, como lo corrobora Sylvia Bigas Torres:

Las tropas revolucionarias de ambos bandos saqueaban las siembras de los indios, robaban sus escasas provisiones y sus animales, en ocasiones quemaban sus poblados. Con excepción de los grupos que siguieron a los caudillos Zapata y Villa, la población indígena permaneció al margen de la actividad revolucionaria, ignorante en cuanto a la identificación de grupos o facciones y desconfiando de todos, indiferente a la problemática social que envolvía todo el conflicto (Bigas Torres 1990: 49).

Por consiguiente, no existía una unidad indígena con respecto a la participación a favor de la Revolución Mexicana y, además, hubo otras razones para que los indígenas permanecieran fuera de la lucha: por ejemplo, la incomunicación lingüística y la diferencia cultural.

Cabe destacar, siguiendo a Silvia Lorente-Murphy, que el radicalismo de los primeros años de la Revolución Mexicana disminuye paulatinamente, para dar paso a una política de crecimiento económico y estabilidad. A partir del período del gobierno del presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928) el poder pasa progresivamente a manos de la burguesía sin cumplir las promesas de la revolución. Sin embargo, Lázaro Cárdenas, presidente de la república entre 1934 y 1940, imprimió al partido un verdadero contenido revolucionario: el reparto de tierras de la Reforma Agraria, la expropiación y la nacionalización de empresas petroleras y la educación común (Lorente-Murphy 1989: 847-849).

Jesús Silva Herzog señala que durante el gobierno de Cárdenas, en 1938, la Revolución Mexicana llegó a su culminación. Para esa época, habían distribuido tierras “a un millón setecientas mil familias campesinas, en números redondos, tierras que suman algo

²¹ Sylvia Bigas Torres señala que la Revolución Mexicana fue en la fase temprana: “un alzamiento de las masas indígenas y mestizas, sin orientación ideológica alguna, lanzadas a la violencia por la situación de extrema pobreza y servidumbre a que habían estado sometidas” (Bigas Torres 1990: 48). Inicialmente no fue una revolución hecha por un grupo revolucionario bien organizado: los insurgentes no fueron capaces de organizar el descontento de una manera concentrada (Bigas Torres 1990: 48). No obstante, los zapatistas, los seguidores de Emiliano Zapata (1879-1919) provenientes del sur, se unieron con los de Pancho Villa (1878-1923) del norte, y se juntaron con el liberal Francisco Madero para derribar el régimen de Porfirio Díaz. Madero había prometido una liquidación del sistema latifundista y una reforma agraria radical, para obtener el apoyo de las masas. No obstante, Madero, elegido presidente en 1911, envió el ejército contra las tropas revolucionarias (Masoliver / Vidales 1995: 91). Durante la Revolución Mexicana (1910-1917) se suscitaron conflictos complejos entre diferentes grupos revolucionarios que intentaban obtener el poder político. Tales conflictos desembocaron en una guerra civil sangrienta: murieron entre un millón y medio a dos millones de mexicanos. El gobierno de Venustiano Carranza, a partir de 1917, introdujo reformas como el derecho de los trabajadores a organizarse, la repartición de tierras a las comunidades indígenas y una reducción de la influencia de la Iglesia Católica (Masoliver / Vidales 1995: 91).

más de treinta millones de hectáreas” (Silva Herzog [1949] 1984: 9). Complementariamente, Josefina Zoraida Vázquez señala que en los años cuarenta, el crecimiento económico y la unión entre todos los mexicanos llegan a ser metas nacionales más importantes que las ideas de la revolución (Vázquez 1989: 703). En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz afirma que con la Revolución, México hizo un intento de recuperar su pasado precolombino: “el zapatismo no sólo rescataba la parte válida de la tradición colonial, sino que afirmaba que toda construcción política de veras fecunda debería partir de la porción más antigua, estable y duradera de nuestra nación: el pasado indígena” (Paz [1950] 2004: 289). Hablando sobre la identidad mexicana, Paz declara que: “La Revolución Mexicana ha muerto sin resolver nuestras contradicciones” (Paz [1950] 2004: 319).

La Revolución Mexicana tampoco había logrado cambiar la estructura colonial y feudal de Chiapas. María Estela Franco, explica que, debido a su aislamiento geográfico de la capital, se da una larga historia separatista respecto al gobierno federal, de modo que los cambios sociales de la primera fase de la Revolución Mexicana escasamente llegaron a Chiapas, debido a que se desarrolla una lucha de 1914 a 1920 contra la política pro-indígena y campesina del régimen de Venustiano Carranza. Los hacendados intentaron defender sus propiedades que veían amenazadas, manteniendo sus privilegios hasta que la Reforma Agraria (1936-1940) afectó parcialmente a los finqueros de Chiapas (Franco 1985: 16). Sin embargo, los funcionarios, encargados de realizar la Reforma Agraria, no lograron su implementación completa en la región de Chiapas.

1.5 Disposición del trabajo

En el primer capítulo he situado el problema del indígena hispanoamericano en su contexto socio-histórico y crítico-literario. He señalado los rasgos más importantes de la literatura de resistencia indígena de los primeros años de la colonización y he explicado que la literatura indianista e indigenista era parte de un discurso colonial, que quería incorporar al indígena en los proyectos nacionales. Esta postura cambia, sin embargo, en los años cincuenta. Asimismo, he expuesto brevemente la vida y obra de Rosario Castellanos y he reseñado cómo la crítica ha evaluado sus novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*. He planteado también la hipótesis de esta tesis y he presentado la teoría y metodología que he elegido para mi análisis de estas novelas. Posteriormente, en la sección sobre la teoría literaria poscolonial, he explicado los conceptos centrales de la teoría poscolonial que emplearé en este trabajo: hegemonía, subalternidad, resistencia, otredad e hibridez cultural y he incluido una sección que explica la resistencia y protesta social de los indígenas de Chiapas contra el poder que sustentan los mestizos y terratenientes ladinos de la zona. Puesto que un tema central de las dos novelas de Castellanos es la devolución de tierra a los indígenas, he explicado los más importantes rasgos de la Revolución Mexicana y la Reforma Agraria.

En el segundo capítulo relaciono al análisis de *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* con las teorías de Gerard Genette sobre narratología y transtextualidad, expuestas en sus libros *Figuras III* (1972), *Palimpsests* (1982) y *Paratexts* (1987). También aquí analizo tanto los aspectos narratológicos más importantes de las dos novelas de Castellanos como el uso de elementos paratextuales. Finalmente, identifico y analizo las diversas formas de intertextualidad en las dos obras.

El tercer capítulo trata de la representación del subalterno y de un discurso colonial hegemónico en las novelas: el tema es la implementación de los presupuestos ideológicos de la Reforma Agraria y los intentos de los ladinos de limitar el trabajo político y el derecho a la educación de los indígenas, lo cual causa el conflicto en las dos obras. Asimismo, analizo la representación literaria de la explotación socio-económica de los subalternos colonizados y explico cómo el colonizado se transforma para el colonizador en una masa homogénea. La explotación tiene graves consecuencias para los personajes mujeres indígenas que son considerados por los hacendados ladinos como “cuerpos” que se puedan colonizar y esclavizar. Además, analizo en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* la representación de un discurso colonial hegemónico de la sociedad ladina y del gobierno mexicano. Analizo también la estereotipación del “otro” indígena, o sea, la voluntad de diferenciación. Identifico como Castellanos representa el estado colonial: es decir, el hecho de que tanto el colonizador terrateniente como el colonizado indígena viven constantemente con una sensación de extrañamiento, en una condición agonizante, debido a la tensión generada entre los dos grupos. Al final, estudio la representación de la educación del indígena y el español como lenguaje imperial en las novelas y examino cómo las estructuras patriarcales marginalizan a los personajes mujeres e indígenas en las novelas.

El cuarto capítulo trata de la resistencia de los indígenas en contra de la occidentalización. Destaco aquí la importancia del sincretismo religioso. Presento los rasgos más importantes de la religiosidad de los mayas chiapanecos que aparecen en las novelas, en particular, el culto religioso representado en *Oficio de tinieblas*.

El punto de discusión del quinto capítulo está relacionado directamente con la comprobación de la hipótesis del trabajo: discuto la posición ideológica narrativa en los dos textos de Castellanos en relación a los conceptos de la teoría literaria poscolonial empleados en esta investigación: hegemonía, subalternidad, resistencia, otredad e hibridez cultural.

CAPÍTULO 2

Narratología y transtextualidad

2.1 Historia, relato y narración en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*

Gerard Genette hace la siguiente distinción entre historia, relato y narración: “Propongo [...] llamar *historia* el significado o contenido narrativo, *relato* propiamente dicho al significante, enunciado o texto narrativo mismo y *narración* al acto narrativo productor y, por extensión, al conjunto de la situación real o ficticia en que se produce” (Genette [1972] 1989: 83).

Siguiendo este esquema, el “relato” *Balún Canán* narra la “historia” de la familia Argüello y cómo los intentos de la implementación de la Reforma Agraria aumenta el conflicto entre los indígenas tzeltales y los ladinos: el conflicto central trata del rechazo del padre de la niña protagonista, el terrateniente, a procurar un maestro bilingüe que hable tzeltal para que enseñe en la escuela recién construida en su finca y así acatar una de las disposiciones de las nuevas leyes de la Reforma Agraria. Como reacción al hecho de que no obtuvieron el maestro competente que pedían, los indígenas incendiaron el trapiche de la finca, causando la huida de la familia y la maldición por los brujos de su hijo varón, quien, en consecuencia, muere.

Paralelamente, el “relato” *Oficio de tinieblas* narra la “historia” de la violación de una muchacha tzotzil por un terrateniente ladino. El niño mestizo, producto de la violación, es adoptado por la sacerdotisa indígena Catalina, la cual encuentra tres estatuas precolombinas en una cueva e inicia allí un culto indígena. Al mismo tiempo, un funcionario y sus ayudantes intentan implementar la Reforma Agraria en la zona. Rumores del culto llegan a la población ladina en Ciudad Real y atacan varias veces al pueblo indígena y tratan de destruir el culto religioso. Para nivelarse con los ladinos, que desde la perspectiva de los indígenas han sido invencibles después de la muerte de Cristo, Catalina ofrece su hijo adoptivo, el niño mestizo para que sea crucificado. El culto indígena se convierte en una sublevación desorganizada que es suprimida mediante una dura venganza de los ladinos.

La narración de los dos relatos *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*, como ya se comentó, fue producida por una autora, Rosario Castellanos, que por su profesión (directora del teatro guiñol del INI) y por su vocación (defensora de indígenas chiapanecos) conoció la deplorable situación socio-económica en que se encontraban los indígenas mesoamericanos a mediados del siglo XX. Esta autora delega la narración de sus dos relatos a dos narradores que toman sendos datos reales (la Reforma Agraria mexicana, el culto indígena y crucifixión y muerte de un niño) y los ficcionaliza en la construcción de su historia (el conflicto entre ladinos e indígenas) de sus respectivos relatos.

2.2 Los elementos paratextuales en las novelas

Según la teoría literaria de Gerard Genette, los elementos paratextuales incluyen: títulos, subtítulos, intertítulos dedicatorias, epígrafes, prefacios, notas al margen, a pie de página, epílogos (Genette [1987] 1997b: 3). El título *Balún Canán* alude al nombre prehispánico maya de la ciudad de Comitán que se refiere a nueve pirámides precolombinas en la parte occidental de la ciudad que han estado ocultas por siglos. “Balún” significa nueve y “Canán” significa estrella o guardián (Gil Iriarte 1998: 297). El uso de este nombre maya como título de la novela es altamente significativo, debido a que contribuye a la difusión de la cultura indígena. Según Genette, la gente ve más el título que el texto mismo: el título circula entre todos los que ven el libro, o entre todos los que sólo ven el título. Las funciones del título son: 1) identificar la obra, 2) designar el tema de la obra y 3) poner en actuación la obra (Genette [1987] 1997b: 75-76). Genette mantiene que el título no es sólo un elemento, sino un “todo – complejo” y puede indicar algo más allá del tema objetivo o simbólico (Genette [1987] 1997b: 55). Otra función importante del título es la sensación de tentación que experimenta el lector: el título debe simplemente despertar su curiosidad (Genette [1987] 1997b: 81-91).

La segunda parte de *Balún Canán* tiene un intertítulo, entre el epígrafe y el número de capítulo: “*Esto es lo que se recuerda de aquellos días:*” (BC: 193).²² Según Nelson González Ortega, este intertítulo tiene características de una narración oral, que mediante el uso de “se recuerda” puede aludir a una voz colectiva oral que apela al recuerdo del pasado: “aquellos días” (2006: 115). Hay también una conexión con el primer epígrafe del *Popol Vuh*: “no nos borréis de vuestra memoria, no nos olvidéis” (BC: 133).

Oficio de tinieblas tiene también un tipo de intertítulo, que en realidad es el título de un libro al final del capítulo XXXIX, colocado bajo el texto: “*Ordenanzas militares*” (OT: 364): después de su derrota, los tzotziles han encontrado el libro de los ladinos que sirvió para atacarlos y destruirlos; los indígenas no entienden el contenido de este libro y sustituyen los ídolos precolombinos por este libro como objeto de adoración.

Balún Canán indica una localización, un lugar sagrado, y el narrador recurre tanto al tema legendario de los nueve guardianes como a otras leyendas contadas por la nana indígena. En el título *Balún Canán* se puede encontrar una indicación del género: alude a la cultura indígena o, al menos, alude a algo fuera de la cultura hispanoamericana de origen occidental. Este aspecto falta en el título de *Oficio de tinieblas*, el cual designa una acción. Según Aralia López González, el título, *Oficio de tinieblas*, alude a un antiguo rito católico que se realiza en la Semana Santa para evocar y lamentar la muerte de Cristo y su

²² En adelante, cuando cite de las novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* utilizaré las respectivas abreviaturas BC y OT, seguidos del número de página citada. Las ediciones que uso son: Castellanos, R. ([1957] 2004): *Balún Canán*. Edición de Dora Sales. México: Cátedra y Castellanos, R. ([1962] 1998): *Oficio de tinieblas*. New York: Penguin Books.

descenso al sepulcro. Las velas de la noche del Jueves Santo se apagan gradualmente (mientras que se rezan pasajes bíblicos de las *Lamentaciones de Jeremías*) para celebrar “en tinieblas” el oficio de Viernes Santo. El título establece así una correspondencia entre la muerte de Cristo y la de Domingo, el niño mestizo crucificado. Castellanos pudo haberse inspirado en una crónica sobre sublevaciones chiapanecas escrita en 1888 por Vicente Pineda, en la cual se explican las guerras entre indígenas y ladinos así: “es la guerra del salvajismo contra la civilización, es la guerra de las tinieblas a la luz” (Pineda citado en López González 1991: 120).

En *Oficio de tinieblas* existen también muchos episodios que encajan con el título. Por ejemplo, es significativo que el culto indígena de Catalina surja en una cueva y que el narrador nos informe entonces que “tzotzil” significa murciélago, animal ciego que vive en la oscuridad de las cuevas. Hacia el fin de la novela, y después de su derrota, los tzotziles que huyen de la venganza ladina: “se refugiarían de la lluvia bajo la copa de los árboles o en un redil de carneros; caerían sobre los parajes, hambrientos, **ciegos de cólera**, buscando, casi **a tientas**, el fin de su cansancio. [...] La búsqueda de **la tiniebla** los conduce a **las cuevas**” (OT: 344, 363, la bastardilla es mía). Esta interpretación se conforma con lo sugerido por Alfonso González en su análisis de la novela: “En su vida cotidiana y en armas los tzotziles semejan a una parvada de murciélagos que evita la luz y busca la tiniebla” (González 1975: 443). En suma, este título apunta al tema fundamental del relato: sufrimiento y sacrificio, pero también luchar “en tinieblas” sin una clara finalidad.

Balún Canán tiene una dedicatoria: “A Emilio Carballido. A mis amigos de Chiapas”.²³ Con esta dedicatoria la autora establece su conexión con la región. Según Genette, el autor, con la dedicatoria, establece una proclamación de una relación entre el autor y una persona, grupo o entidad, los cuales comparten, de alguna manera, la responsabilidad de la obra. Asimismo el autor a través de su dedicatoria ofrece la obra como símbolo de estimación o agradecimiento a una persona o a un grupo (Genette [1987] 1997b: 117).

Las tres partes de *Balún Canán* empiezan con epígrafes tomados de tres diferentes textos antiguos mayas. En *Oficio de tinieblas* hay un epígrafe en la página anterior del primer capítulo. Según Gerard Genette el epígrafe es normalmente una cita, que se usa por su autoridad textual. A menudo, lo más importante no es el tema, o lo que el epígrafe expresa, sino el autor del epígrafe, cuya presencia da autoridad al texto (Genette [1987] 1997b: 156).

Balún Canán empieza con un epígrafe del libro sagrado *Popol Vuh* que hace referencia directa a la Creación: “Musitaremos el origen. Musitaremos solamente la historia, el relato. Nosotros no hacemos más que regresar; hemos cumplido nuestra tarea; nuestros

²³ Emilio Carballido era dramaturgo y amigo de Castellanos, fue quien le sugirió que escribiera sobre su infancia en Chiapas (Sales 2004: 63).

días están acabados. Pensad en nosotros, no nos borréis de vuestra memoria, no nos olvidéis" (BC: 133). Este epígrafe, según Sylvia Bigas Torres (1991: 383) es un anuncio del éxodo de los primeros hombres creados por los dioses, quienes han cumplido su tarea y han pedido que los guarden en la memoria colectiva. La parte segunda de *Balún Canán* se abre con una cita de *Chilam Balam de Chumayel*: "Toda luna, todo año, todo día, todo viento camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono" (BC: 193). El crítico mencionado interpreta este epígrafe así: "Es una reflexión sobre la fugacidad de la vida, la muerte de las cosas y los seres del universo. El cantor indígena ve la conquista sufrida por su pueblo como prueba del acontecer natural en que se cumple un ciclo de vida colectivo" (Bigas Torres 1990: 383). La última parte presenta un epígrafe tomado de los *Anales de los Xahil*: "Y muy pronto comenzaron para ellos los presagios. Un animal llamado Guarda Barranca se quejó en la puerta de Lugar de la Abundancia, cuando salimos de Lugar de la Abundancia. ¡Moriréis! ¡Os perderéis! Yo soy vuestro augur" (BC: 313). Este epígrafe, según Bigas Torres, augura la perdición y la muerte de los que viven en abundancia o "la salida de un mítico paraíso, contenida en la historia de los orígenes del pueblo cakchiquel, se emplea en *Balún Canán* como augurio de la decadencia inminente de la familia Argüello" (Bigas Torres 1990: 383).

El epígrafe que aparece en *Oficio de tinieblas* es tomado de un fragmento del capítulo 24 del *Popol Vuh*:

Puesto que ya no es grande vuestra gloria; Puesto que vuestra potencia ya no existe, – y aunque sin gran derecho a la piedad – vuestra sangre dominará todavía un poco... Todos los hijos del alba, la prole del alba, no serán de Vosotros; sólo los grandes habladores, se os abandonarán. Los del Daño, los de la Guerra, los de la Miseria, vosotros que hicisteis el mal, lloradlo (OT: 7).

Este fragmento, según López González (1991: 114), alude al empobrecimiento y la condena de la tribu de Xibalbá, compuesta por hombres-demonios que hicieron mucho daño, por lo cual no tendrán seguidores, que continúen la vida de la tribu.²⁴ En *Oficio de tinieblas* la pareja estéril tzotzil, Catalina Díaz Puiljá y Pedro González Winiktón, tampoco tendrá hijos y el sacrificio del niño, conforme a López González: "es una deformación desesperada de los ritos religiosos dominantes. Su búsqueda y su intento de salvación, constituidos por fragmentos de visiones de mundo mágicas, no confluyen todavía en un mestizaje armonioso y liberador" (López González 1991: 114). Por consiguiente, este epígrafe está conectado con el tema de la novela y se emplea como presagio de lo que ocurrirá a los tzotziles: el castigo de un mal procedimiento.

Para presentar la magnitud de la cultura maya Castellanos ha tomado sus epígrafes de tres diferentes lugares de Mesoamérica: de Yucatán, México, el *Chilam Balam* y los otros dos de Guatemala. Los tres epígrafes remiten, respectivamente, al contenido de las tres

²⁴ Xibalbá: región de los muertos en *Popol Vuh* (León-Portilla 1992: 80).

partes de la novela. La falta de textos precolombinos de los mayas chiapanecas se debe, como se sabe, al afán que mostraron, a partir de la Conquista, los representantes de la iglesia en destruir los libros antiguos.²⁵ Sylvia Bigas Torres agrega que los epígrafes usados por Castellanos muestran al lector la mentalidad indígena y el hecho de que los antiguos mitos rigen la vida de los indígenas, ya que ellos interpretan el pasado, el presente y futuro en función de sus mitos (Bigas Torres 1991: 383). Según Dora Sales, Castellanos reconoce que su conocimiento de la cultura oral indígena es limitado en su elaboración de un discurso propiamente indígena. Por eso, utiliza los elementos paratextuales de la tradición maya para incluir la voz auténtica del mundo indígena (Sales 2004: 89).

En suma, los epígrafes son elementos esenciales en las novelas de Castellanos, ya que forman parte de la difusión de la cultura indígena, recordando que no sólo existía una civilización avanzada con una literatura fundacional, sino que la presente situación marginalizada de los indígenas fue causada por factores introducidos por los invasores hispano-europeos.

2.3 Narratología

2.3.1 La estructura narrativa de *Balún Canán*

La mayoría de los personajes de las dos novelas son “parecidos” o “relacionados”, es decir, tienen funciones similares en las historias. En ambas novelas aparecen dos niñas ladinas con sus nodrizas indígenas, dos mujeres indígenas estériles, Juana y Catalina, con sus esposos Pedro y Felipe, los cuales son políticamente activos y han aprendido español para luchar contra los personajes terratenientes, Leonardo y César. Complementariamente, las respectivas esposas de los terratenientes (Isabel y Zoraida), se representan en los dos relatos como mujeres frustradas. Sin embargo, en *Oficio de tinieblas*, el narrador ha desarrollado más psicológicamente a los personajes indígenas, en particular a Catalina. Además, hay un extenso empleo en *Oficio de tinieblas* de elementos etnológicos mayas y de fenómenos y creencias derivadas de la religiosidad indígena. Cabe recordar que Castellanos escribió *Balún Canán* antes de trabajar dos años en el Instituto Nacional Indigenista en San Cristóbal de las Casas, mientras que *Oficio de tinieblas* fue escrita después de esa experiencia laboral. Por eso, parece natural que la autora tuviera que recurrir intertextualmente a la literatura sagrada indígena en *Balún Canán* (inclusión de epígrafes y metahistorias de *Popol Vuh*), mientras que en *Oficio de tinieblas* se nota que ya ha adquirido, un mayor conocimiento de la cultura de los tzotziles.

²⁵ No obstante, se encontró el códice precolombino Grolier en una cueva cerca de Palenque, Chiapas en 1965, el cual fue probablemente escondido por los indígenas después de la Conquista. Existen sólo 4 libros o códices precolombinos en la zona maya de los siglos XVIII, XIV y XV, los otros tres son de Yucatán. Estos códices llamados Dresde, Madrid y París terminaron en Europa. El códice Grolier se encuentra ahora en México D.F. Todos los otros libros precolombinos mayas fueron quemados en autos de fe por su supuesto contenido de idolatría diabólica (León-Portilla 1992: 89-103).

Balún Canán se estructura externamente en tres partes, cada parte consta de respectivamente 24, 18 y 24 capítulos numerados. En cuanto a la estructura interna, la primera y la tercera parte de *Balún Canán* son narradas por la niña de siete años en primera persona, quien adopta la posición de un narrador autodiegético, que: “relata en primera persona gramatical sucesos de los que es protagonista” (Platas Tasende 2004: 69). El mundo narrado es el de una niña: la perspectiva infantil de esta narradora-niña y testigo de lo narrado crea una atmósfera favorable. La realidad que vive la niña-narradora de *Balún Canán* es feliz, debido a su relación amable con la nana indígena. Esto hace que el tono de la parte primera y tercera (cordial) sea diferente al de la segunda parte (tenso). Elisa Rizo sugiere que para el lector la voz de la niña: “supone la incapacidad de la narradora para comprender la situación que la rodea, lo que fuerza al lector a un continuo cuestionamiento sobre la credibilidad de lo contado (Rizo 2002: 165). La realidad que narra esta niña se encuentra entre el mundo ladino y el mundo indígena y, de esa realidad híbrida, surge a menudo en el texto la cosmovisión indígena.

El tiempo de la primera y la tercera parte de *Balún Canán* es lineal y cronológico; sigue una composición tradicional y constituye la introducción, exposición y terminación del conflicto entre indígenas y ladinos. La primera y la tercera parte son presentadas en el presente, con la excepción de los mitos y leyendas narrados por los metanarradores de origen maya (las historias intertextuales), que son narrados en tiempo pasado. La segunda parte de *Balún Canán* es una narración vertida en formas diferentes de pasado.

En la segunda parte de *Balún Canán* (la parte más larga de la novela), la niña protagonista casi desaparece como personaje. Esta parte es la más experimental de la novela, ya que articula diversas voces narrativas. No obstante, el primer relato de esta parte es narrado por un narrador omnisciente en tercera persona gramatical, siendo la perspectiva y el mundo narrado el de un adulto. El narrador es heterodiegético; no está integrado en la acción como personaje (Platas Tasende 2004: 370). El narrador deja expresar a los protagonistas ladinos a través de monólogos interiores narrativizados y algunas veces presentados en clave. Por eso, el lector obtiene una mayor comprensión del conflicto desde la visión interior de varios personajes. Por lo tanto, la focalización²⁶ de cada uno de los personajes hace el relato más verosímil. En los monólogos interiores podemos observar la presencia de varios discursos, los más largos son a) el del padre de la niña, César Argüello, que representa la parodia de un discurso colonial; b) el de la madre Zoraida, que es el discurso de una mujer de la clase baja que se ha casado con un hombre rico y vive en un

²⁶ El narrador y el focalizador son diferentes entidades. El narrador es el que habla, el focalizador es el que ve (Genette [1972] 1989: 241). Carlos Reis y Ana Cristina M. Lopes (2002: 99) han utilizado términos como foco de narración, perspectiva, punto de vista y visión para denominar focalización. Platas Tasende utiliza el término modalización: “En la novela y el cuento la modalización (focalización) es la suma de varios factores; quien ve los hechos, cómo los ve, quién los relata y a través de qué persona gramatical. Del lugar donde se ubique la mirada del narrador y de la voz narrativa o actitud del narrador que el escritor elija frente a la historia narrada depende la modalización” (Platas Tasende 2004: 494).

matrimonio infeliz marcado por la incomunicación; c) el de Matilde, prima de César, enunciado desde la perspectiva de una soltera ladina; y d) el de Ernesto, que se queja sobre su condición marginalizada por ser hijo ilegítimo del hermano de César y, por consiguiente, no aceptado completamente por su familia ni por la sociedad. Uno de los monólogos de Ernesto es enunciado como un discurso que lo presenta, en estado ebrio, en la escuela ante los alumnos tzeltales que no entienden nada de su soliloquio, por lo cual se debe clasificar este discurso como un monólogo interior.

El monólogo interior permite al lector penetrar en el mundo y en la mente del personaje. El lector obtiene, por ejemplo, cierta comprensión de la visión del terrateniente César Argüello y su derecho heredado sobre su propiedad privada. El discurso de César nos enseña el punto de vista ladino con respecto a la repartición de las tierras: “Chactajal es mío. Y no estoy dispuesto a permitir que me lo arrebatase nadie. Ni un Presidente de la República. Me voy a quedar allí, en las condiciones que sea. No quiero vivir en ninguna otra parte. No quiero morir lejos” (BC: 317). El monólogo interior de Matilde no tiene relevancia directa con la acción. De todos modos, este personaje es importante por ser observadora de los acontecimientos. Ella contribuye al discurso dominante como ladina y, en esa situación, se desenvuelve como un personaje sensible que rechaza la crueldad; es testigo de la brutalidad contra los indígenas ejercida por su hermana Francisca y, por eso, su historia es narrativamente importante. El desarrollo de la trama en esta parte es una mezcla de tiempo lineal y tiempo retrospectivo.²⁷ Es, pues, mediante los monólogos interiores y los diálogos, que el narrador utiliza la retrospección. En general, el primer relato es cronológico y lineal.

El espacio de la primera parte de *Balún Canán* es la casa en Comitán de los Argüello, que se encuentra a una altura de 1660 metros sobre el nivel del mar. El narrador le confiere importancia la altura de los diferentes lugares dando detalladas descripciones de la naturaleza, flora y fauna. La segunda parte tiene lugar en la hacienda Chactajal, una plantación azucarera en Ocosingo, que se encuentra a dos días a pie de Comitán: “Veinticinco leguas de camino. Montañas duras de subir; llanos donde el viento aúlla; pedregales sin término” (BC: 155-156). En realidad, este pueblo está a una altura de 600-900 metros sobre el nivel del mar, con un clima más caliente. El ambiente de *Balún Canán* es más tropical, con más descripciones de plantas y animales. El narrador destaca más la pobreza en *Oficio de tinieblas*, que tiene lugar en la zona fría. En ambas novelas se pone énfasis en la dicotomía entre las ciudades (Comitán y Ciudad Real), y el campo (Chactajal, San Juan de Chamula y Tzajal-hemel). Las ciudades están dominadas por elementos socioculturales de la sociedad ladino-occidental, mientras que en las zonas rurales predominan elementos socioculturales de la sociedad maya tzeltal y tzotzil.

²⁷ “Tiempo que rompe la linealidad cronológica por medio de analepsis” (Platas Tasende 2004: 829). “Anacronía que conlleva un salto temporal hacia atrás. Técnica similar a la del flash-back en cine, supone el relato de sucesos del pasado desde el tiempo primero de la narración” (Platas Tasende 2004: 39-40).

Parte de las historias tiene lugar en otras partes de Chiapas: en Tuxtla Gutiérrez y en Tapachula, donde los dos indígenas (Pedro González Winiktón, en *Oficio de tinieblas*, y, Felipe Carranza Pech, en *Balún Canán*), se enteran de los beneficios que las nuevas leyes de la Reforma Agraria mexicana traen para sus comunidades. Estas ciudades representan de un modo más favorable – como tal vez, se experimenta en el resto de México – la relación conflictiva entre indígena y ladino. No existe la extrema dicotomía y el racismo, como existe en Chactajal y en Ciudad Real.

En la segunda parte de la novela la familia de la niña en *Balún Canán* se traslada a Chactajal. Se desprende del texto que el período de cosecha se convierte en una tradición anual: la familia se traslada allí para que el padre y terrateniente César pueda vigilar la cosecha. En la tercera parte de *Balún Canán* la familia ha regresado tempranamente a Comitán, debido al incendio de la finca. Hay marcas temporales en la narración que precisan la duración de la historia: la niña tiene siete años y no tiene cumpleaños en la historia. Se celebra la fiesta de San Caralampio en el capítulo XII de la primera parte, que se cumple el 11 de febrero. Hacia el final de la novela, en el capítulo XXII, la niña narradora revela que tiene lugar la celebración del Día de Todos los Santos, que se celebra en los países de tradición católica el 1 y el 2 de noviembre. Por consiguiente, la duración de la historia narrada es casi un año.

Es importante considerar las instancias narrativas del autor y del narrador como dos entidades distintas, aunque la autora Rosario Castellanos pone en relación estas dos instancias narrativas, al expresar que esta novela es esencialmente autobiográfica: “Es la *narración* de mi infancia; es, además un *testimonio* de los hechos que presencié en un momento en que se pretendió hacer un cambio económico y político en los lugares donde yo vivía entonces... pero claro, están contados a manera de *literatura*, no a manera de Crónica” (Castellanos citada en Castillo 1992: 245). Puesto que hay muchos rasgos autobiográficos en la novela, es interesante observar las relaciones que se dan entre el tiempo de la vida real de Castellanos y el tiempo de la ficción o la historia. En el plano de la realidad, se sabe que la familia de Rosario Castellanos perdió parte de sus tierras en 1941 y se trasladó a México D. F., mientras que el plano de la historia se refiere aproximadamente a los años 1940-1941 (i.e., la visita del presidente Cárdenas a Tapachula, Chiapas se realizó en 1940). En 1941, la niña-personaje de *Balún Canán* tenía 7 años, mientras que Rosario Castellanos tenía 16. Por consiguiente, la joven Castellanos observó, desde la perspectiva narrativa de una edad más madura, los dramáticos hechos históricos que ficcionalizó en su novela.

2.3.2 La estructura narrativa de *Oficio de tinieblas*

El narrador que abre esta novela es omnisciente y narra la primera y segunda parte del primer capítulo de forma diferente. El narrador abre la novela empleando en, letra y espíritu, una voz ritual, como si se tratara de una recitación, parecida en tono al *Popol Vuh*. El narrador inicial despliega un relato mítico de la fundación del pueblo San Juan de Chamula y del descubrimiento del Nuevo Mundo. De repente, en el primer capítulo, cambia este narrador omnisciente intradieгético a un narrador omnisciente extradieгético, el cual describe el amanecer en San Juan de Chamula e introduce a la protagonista indígena, Catalina Díaz Puiljá y a su esposo, Pedro González Winiktón, juez del pueblo Tzajal-hemel.

Linda Burdell se pregunta quién es el narrador que abre la novela empleando un tono mítico: ¿es un tzotzil o un narrador anónimo? Burdell sugiere que se trata de dos agencias narrativas: un dialogo entre un tzotzil que habla y otro que escribe en español. Este narrador conoce la historia de los tzotziles y la versión de los indígenas tiene precedencia sobre la perspectiva de los ladinos sobre el motivo y alcance del conflicto narrativo, por lo que el narrador invierte la jerarquía tradicional: la focalización indígena aparece entonces en primer plano (Burdell 1997: 63).

Aunque en *Oficio de tinieblas* se introduzca, a veces, un tono mítico, la novela está escrita en estilo y tono realista, lo cual contribuye a crear la sensación de que se trata de un proyecto narrativo veraz. El narrador omnisciente (sea un tzotzil o un narrador anónimo) que abre la novela garantiza la veracidad de lo narrado en un tono enfático y testimonial: “Así como se cuentan sucedieron las cosas desde sus orígenes. No es mentira. Hay testimonios” (OT: 10). Se resalta así el tono testimonial que caracteriza las narraciones prehispánicas de donde proceden los epígrafes.

En cuanto al empleo del tiempo en *Oficio de tinieblas*, Minerva Margarita Villareal señala que el narrador utiliza recursos técnicos diferentes: en su narración de la historia de los ladinos, usa un tiempo histórico dominado por la razón, mientras que para narrar la historia de los indígenas, usa un tiempo socio-psicológico dominado por la magia (Villareal 1990: 69). Aralia López González, por su parte, señala que en el espacio no indígena coexisten dos tiempos: uno para caracterizar como colonial la temporalidad de los ladinos de Ciudad Real y, el otro, para caracterizar la oposición a la temporalidad moderna posrevolucionaria y progresiva de México D. F., representada por la Reforma Agraria y sus funcionarios (López González 1991: 57).

Oficio de tinieblas tiene cuarenta capítulos numerados. La mitad de los capítulos tratan de temas indígenas, la otra mitad tratan de temas relacionados a la población ladina de Ciudad Real. Sin embargo, tanto el primer capítulo como el último capítulo tratan del mundo indígena mítico que encierra la novela. El espacio novelesco lo constituyen los Altos de Chiapas: Ciudad Real (San Cristóbal de las Casas) y dos pueblos indígenas (San Juan de

Chamula y Tzajal-hemel). El tiempo de la historia se deduce tanto del punto temporal en que la muchacha indígena Marcela Gómez Oso es violada, en el segundo capítulo, como de la preñez y el parto del niño mestizo Domingo, en el capítulo XVI. No hay otras marcas temporales para establecer la cronología hasta la crucifixión del niño, que ocurre cuando tiene diez años. El narrador cuenta poco sobre el crecimiento del niño. La primera parte de la novela remite temporal e históricamente al último año de la presidencia de Lázaro Cárdenas (1936-40) y a la visita del presidente a Chiapas en 1940.²⁸ Asimismo, el acontecimiento histórico del culto de Catalina y la crucifixión del niño que Castellanos ficcionaliza en *Oficio de tinieblas*, ocurrió en 1870. El tiempo ficcional de la historia ocurre entonces entre 1940 y 1950 e incluye la retrospección de un hecho histórico ocurrido el siglo anterior. No obstante, la Reforma Agraria (1936-1940) se terminó en México casi diez años antes. Estos datos se conforman con un postulado sobre el tiempo narrativo propuesto por Genette que señala que: “una de las funciones del relato es la de transformar un tiempo en otro tiempo” (Genette [1972] 1989: 89).

Como ya se dijo, la novela *Oficio de tinieblas* está contada por un narrador omnisciente que relata en tercera persona. No obstante, el narrador utiliza diferentes estilos y monólogos interiores. El narrador utiliza ciertas variaciones del estilo directo,²⁹ como se ilustra en la siguiente queja sobre la injusta práctica del endeudamiento, expresada por el personaje indígena Pedro González Winiktón en forma de monólogo interior:

– ¿Cómo está esto?, se decía. Yo dejo mi casa, mi familia, mi paraje; camino leguas, bajo montañas. Sufro el calor, me duele la enfermedad, no estoy de haragán, tirado todo el día en la hamaca, sino que rindo la jornada completa. Y cuando llega la hora de regresar resulta que regreso con las manos vacías. A mi modo de ver no está bien. No es justo (OT: 53).

Por su parte, Catalina, recuerda que ella y su hermano Lorenzo encontraron tres piedras en una cueva cuando eran niños y expresa su asombro en un monólogo interior del tipo “stream of consciousness” que trasunta un estado exaltado, casi febril:

Ay, se me cierran los párpados porque no quiero ver el sol. ¡Qué oscuro está aquí adentro! [...] Voy a pudrirme aquí, en la tumba, en la cueva. Pero a veces se encuentran piedritas con que jugar. Piedritas pequeñas y grandes. Musgo. No, musgo no, que no quiero dormir. Piedras. Como aquellas que encontré una vez. Eran mi secreto. Lo supo Lorenzo. Pero a Lorenzo lo arrastró el gran pukuj y se ha olvidado de todo. Su cabeza es como un cascabel vacío. Sólo yo sé donde está la cueva, donde están las piedras. Son tres. Y tienen figura como de persona. Hablan. Yo las he oído hablar. Pero eché a correr porque tenía miedo (OT: 191-192).

Pese al empleo frecuente de diversos tipos de monólogos interiores, el estilo de narración más empleado en *Oficio de tinieblas* es el estilo indirecto libre.³⁰ En efecto, después del

²⁸ Sylvia Bigas Torres constata que: “el momento histórico del relato [es] alrededor del año 1950, tomando como indicador la visita del presidente Cárdenas a Tapachula” (Bigas Torres 1990: 419).

²⁹ El estilo directo es: “la reproducción textual de las palabras de un hablante” (Platas Tasende 2004: 289).

³⁰ Platas Tasende señala que, utilizando el estilo indirecto libre, el narrador cuenta por medio de la tercera persona, y toma el vocabulario y estilo del personaje. La voz del narrador se mezcla con la del personaje y se hace más presente y más cercana que en los monólogos interiores (Platas Tasende 2004: 291).

monólogo interior de Catalina, se produce un cambio hacia el estilo indirecto libre: “Había que volver a la cueva, hacer patentes los ídolos ante los ojos de la comunidad. [...] Y a medida que se extraviaba y que sus esfuerzos eran vanos, la fiebre iba apoderándose de la ilol. ¡Era preciso hallar aquel sitio! ¡Era preciso!” (OT: 194).

Es interesante notar que, al retratar a los personajes indígenas, el narrador utiliza diferentes estilos, especialmente, a través del personaje Catalina a quien el narrador permite expresarse en muchos estilos narrativos y en monólogo interior, como sucede en el siguiente ejemplo de un rito realizado en la cueva, en el que la masa indígena cae en una sugestión colectiva:

En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido. El haz de potencias ceñidas en torno al nombre de Catalina se desató y al través de este desgarramiento de la personalidad, empujado por el delirio, se desbordaba el anhelo colectivo. Nadie de los que rodeaban a la ilol pudo comprender ni su evocación ni su profecía. Pero todos estaban contagiados de un júbilo salvaje que les pedía manos para convertirse en acción. ¡Por fin! ¡Por fin! Ha terminado ya el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión. ¡Vamos a renacer, igual que nuestros dioses! ¡Vamos a movernos para sentirnos vivos! (OT: 212).

Con estas promesas de reivindicación de la antigua religión maya, Catalina se convierte en portavoz de los tzotziles; en su voz colectiva.

Por otro lado, el narrador limita los modos de expresión del terrateniente Leonardo Cifuentes: se emplea sólo el estilo directo y el narrador permite a los otros personajes de la novela revelar información sobre él. Por lo tanto, en lo que se refiere a este personaje, la focalización es sólo externa.³¹ El narrador presenta indirectamente a este personaje como antipático y, por eso, el lector no se identifica con él, como lo hace con los personajes indígenas. Se puede conjeturar que pudo haber sido interesante saber cómo Cifuentes pensaba, la causa de su sadismo y de su predilección por la violación. No obstante, el narrador sugiere que Leonardo Cifuentes, como huérfano adoptado por una familia rica, es un personaje inseguro que sufre un complejo de inferioridad. De hecho, Cifuentes ha realizado muchos actos ilegales para obtener su posición presente, incluso ha matado a su hermano no carnal y se ha casado con la viuda Isabel. Francis Dorward sugiere que el narrador ha elegido intencionalmente no permitir a este personaje expresarse de otro modo que a través del estilo directo y, no, a través de monólogos interiores, o a través del estilo indirecto libre. Por consiguiente, dada esta presentación del personaje, la simpatía del lector tiende a localizarse en Catalina y, por eso, el lector quiere saber más sobre sus pensamientos y sus acciones (Dorward 1985: 381). De este modo, el lector puede comprender, aunque no acepte, las razones del grotesco sacrificio del niño indígena

³¹ Con una focalización externa el personaje: “actúa ante nosotros sin que en ningún momento se nos permita conocer sus pensamientos ni sus sentimientos” (Genette [1972] 1989: 245).

Domingo. El narrador, aunque pretenda ser omnisciente y neutral, se asegura así de que nuestra simpatía se sitúe al lado de los indígenas.

El tiempo narrado que se emplea en casi toda la novela *Oficio de tinieblas*, es el pasado. Sin embargo, el narrador recurre a veces al empleo del presente histórico y dramático, por ejemplo, en la descripción de la crucifixión del niño: “Los clavos con que van a traspasarle las manos y los pies son grandes y están herrumbrosos por haberse mantenido guardados mucho tiempo. Al penetrar en la carne se pulverizan los huesos, se revientan las arterias, se rasgan los tendones” (OT: 323). El empleo de gerundio, dramatiza aún más la acción: “Está muriendo. [...] La sangre continúa fluyendo pero ya no en borbotón ni en torrente” (OT: 323). Es de notar que hacia el final de la novela, a partir de capítulo XXXIX, (OT: 362-366), el narrador usa el presente, para hacer un tipo de evaluación de los acontecimientos: el uso del presente aquí alude a un tiempo cíclico y ahistórico. La novela se cierra con una explicación mitológica del culto religioso que es interpretada y narrada por la nodriza indígena Teresa Entzín López a la niña Idolina, lo cual apunta a la gran importancia que tiene la cultura oral y el ancestral arte de contar indígena en *Oficio de tinieblas*.

2.4 La hibridación lingüística en las novelas

La hibridación lingüística³² es más empleada en *Balún Canán* que en *Oficio de tinieblas*. Esto se comprueba, por ejemplo, al hojear la edición crítica de *Balún Canán* de Dora Sales, en la cual hay 260 notas, la mayoría de ellas son explicaciones de indigenismos de origen maya y náhuatl. En *Balún Canán* aparecen vocablos de las lenguas mayas tzeltal y tojolabal. En *Oficio de tinieblas* domina el tzotzil (Sales 2004: 93).

El empleo de vocablos de diferentes lenguas es muestra de la pluralidad lingüística y de la multiculturalidad existente en Chiapas y en México. Tal hibridación lingüística es un aspecto narrativo importante, puesto que revela que los idiomas europeos e indígenas han convivido juntos casi 500 años. Asimismo, revela que los dos grupos no tenían palabras para nombrar cosas y fenómenos de la realidad cultural del otro grupo. Muchas cosas que tienen que ver con la vida cotidiana, la agricultura, la flora y la fauna americana tienen nombres indígenas. Dora Sales mantiene que el uso de palabras amerindias: “son marcas culturales que conllevan matices connotativos muy relevantes del contexto del que proceden” (Sales 2004: 93). En *Balún Canán* los ladinos utilizan vocablos indígenas de manera casi consecuente: *kerem* por *muchacho*; *dzulum* por *demonio*; *tzec* por *falda indígena*; y *tata* por *patrón*. En *Oficio de tinieblas* hay menos indigenismos: los más utilizados por los indígenas en esta novela son *caxlán* por *ladino*; *ajwalil* por *jefe*; *ilol* por

³² “Se usa el concepto hibridación lingüística para describir, siguiendo a Bajtin, la presencia e interacción de una pluralidad (polifonía) de voces [idiomas o idiolectos] existentes en las sociedades antiguas y actuales y, por extensión, en las narrativas derivadas de ellas” (González Ortega 2006: 19). Ver también en este trabajo nota 34.

sacerdotisa; *pukuj* por *demonio*; y *chulel* por *alma*. Paralelamente, los indígenas en las dos novelas han incorporado el español a sus lenguas nativas, como lo informa el narrador, al declarar que ellos hablan: "En su dialecto, frecuentemente entreverado de palabras españolas (BC: 238).

Al contrario de lo que sucede en la novela indigenista mexicana, que se caracteriza en general, por el alto empleo de palabras de origen indígena, en las novelas de Castellanos no se introducen muchos indigenismos.³³ El uso de indigenismos que hace Castellanos es diferente de, por ejemplo, al uso que hace de ellos el peruano José María Arguedas, quien por ser bilingüe, ha intercalado el quechua en los diálogos narrativos y en los poemas que aparecen en sus novelas. Castellanos nunca incluye – como lo hace Arguedas en sus novelas – deformaciones gramaticales o sintácticas para recrear formas auténticas de expresión del indígena andino. Por el contrario, los dos indígenas bilingües en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* hablan un español estándar.

2.5 Intertextualidad como motivo y técnica en las novelas

2.5.1 El empleo de intertextualidad en *Balún Canán*

En su obra *Palimpsestes: La littérature au second degré* (1982), Gerard Genette introdujo el concepto transtextualidad o la transcendencia del texto: "todos los elementos que establecen una relación, obvia o latente, con otros textos" (Genette [1982] 1997^a:1, traducción mía). Intertextualidad es una relación de co-presencia entre dos textos o más y marca la presencia de un texto dentro de otro texto, por medio de citas, alusiones, ecos, imitaciones, transformaciones. Todos los textos tienen una forma de relación con otros textos; los textos primarios aparecen antes, de manera que el nuevo texto no funciona como entidad significativa autónoma. Cabe destacar que Genette utiliza el concepto hipertextualidad para señalar lo que otros críticos de literatura denominan intertextualidad. Según el crítico francés, hipertextualidad es toda relación que une un texto – hipertexto a un texto más antiguo – hipotexto. Se trata, por tanto, de una reescritura de un texto anterior. El hipotexto puede, de manera definitiva, ser localizado como la fuente de significado del texto (Genette [1982] 1997^a: 5). En las obras del canon literario hispanoamericano, muchos autores han incorporado elementos del *Popol Vuh* en sus obras, el caso más conocido es del autor guatemalteco Miguel Ángel Asturias quién utilizó el *Popol Vuh* intertextualmente en *Leyendas de Guatemala* (1930) y en *Hombres de Maíz* (1949).

Rosario Castellanos también ha utilizado elementos intertextuales del *Popol Vuh*. La novela *Balún Canán*, por ejemplo, se abre con el lamento de la nodriza maya sobre la destrucción de la palabra; la quema de los libros sagrados y la consecuente supresión

³³ Sylvia Bigas Torres señala que: "A diferencia de otros escritores indigenistas, Rosario Castellanos emplea pocos indigenismos, y el significado de éstos se capta por el sentido del texto, puesto que los usa repetidamente" (Bigas Torres 1991: 430).

violenta de la cultura, de la lengua y de la cosmovisión indígena; hechos que son narrados en el mismo tono solemne del *Popol Vuh* y de los otros libros indígenas que tratan sobre las tradiciones prehispánicas y la Conquista:

—...Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria. Desde aquellos días arden y se consumen con el leño en la hoguera. Sube el humo en el viento y se deshace. Queda la ceniza sin rostro (BC: 133).

Este rezo de la nana, que trata de la destrucción de los libros precolombinos durante la Conquista, considerados idolatría por los europeos, conecta el narrador con la voz colectiva del indígena Felipe Carranza Pech, quien al bendecir la nueva escuela para los niños indígenas, se expresa con esta oración ritual:

«Esta es nuestra casa. Aquí la memoria que perdimos vendrá a ser como la doncella rescatada a la turbulencia de los ríos. Y se sentará entre nosotros para adoctrinarnos. Y la escucharemos con reverencia. Y nuestros rostros resplandecerán como cuando da en ellos el alba» (BC: 237).

El personaje adopta o imita el tono de los libros sagrados para expresar la marginalización material, cultural y espiritual del indígena. Sin duda, el narrador considera la educación importante en la reivindicación de la palabra y la cultura maya. El tono de los antiguos textos sagrados es fácilmente reconocible en estos dos ejemplos. Por lo tanto, se puede deducir que se trata de una imitación abierta o de una parodia del estilo de los libros sagrados, o de una forma de reescritura intertextual (hipertextual) en la cual, siguiendo a Genette, el *Popol Vuh* funciona como el hipotexto (texto anterior) de *Balún Canán* (texto posterior). Por lo tanto, *Balún Canán* sería un texto de segundo grado, un texto intencionalmente derivado de otro texto ya existente (Genette [1982] 1997^a: 5). Castellanos imita el estilo del *Popol Vuh*, al emplearlo en su texto contemporáneo, el cual tiene una agencia más clara que el texto original: el libro sagrado maya. Las secciones hipertextuales, es decir las partes de la novela donde se emplea una voz ritual maya, en *Balún Canán* se entienden fácilmente, mientras que los epígrafes tomados del *Popol Vuh* son crípticos y sin explicaciones. Por eso, se puede concluir, que la autora simplifica y transforma el hipotexto antiguo en su novela *Balún Canán*.

Los críticos, en general, caracterizan a *Balún Canán* como una novela con una serie de historias y perspectivas diferentes que se incorporan en el texto: Nelson González Ortega afirma que las múltiples metahistorias en *Balún Canán* evocan tanto el antiguo arte de contar de la tradición indígena como el arte moderno de narrar de los europeos, o sea la novela moderna:

Ciertamente, la configuración de una voz colectiva y de una cosmovisión indígena se logra en *Balún Canán* mediante la inserción de relatos orales de la tradición mitológica oral maya que al ser escritos en forma narrativa y reorganizados en forma de episodios novelescos, se convierten en segmentos centrales de la estructura del texto (González Ortega 2006: 116).

Otros críticos llaman a este tipo de intercalación textual de modo diferente: Dora Sales, siguiendo a Bajtín, llama a este aspecto narrativo “polifonía”³⁴ (2004: 67); Elisa Rizo (2002: 165) lo denomina una “caja china”; Joanna O’Connell (1995: 86), considera que el texto tiene carácter palimpséstico.³⁵ Dora Sales reseña los principales características novelescas de *Balún Canán* así:

Balún Canán es un texto que se conforma sobre la base del palimpsesto, la intertextualidad, la mezcla de niveles entre lo oral y lo escrito, la yuxtaposición de historia y mito, la vivencia del tiempo como algo cíclico, la desacralización y el desplazamiento de centros y cánones narrativos (Sales 2004: 90).

Las metahistorias más importantes incorporadas al nivel hipodieético en el texto, además de las ya mencionadas arriba, son:

- a) La fábula del “Dzulum y la niña Angélica”, contada por la nana a la niña (BC: 145).
- b) La creación del hombre maya contada a la niña por la nana (BC: 152-155).
- c) La genealogía de la familia Argüello, contada por un indígena (“hermano mayor de la tribu”), y los efectos que su expansión tiene para la comunidad tzeltal de Chactajal, encontrada por la niña en un manuscrito en la biblioteca de la casa en Comitán (BC: 177-180).
- d) La fábula de “Conrado, Luis y Catashaná”, contada por la cargadora Vicenta a la niña y su hermano Mario (BC: 363).³⁶

Las historias incorporadas cumplen diferentes funciones en el texto. Las historias sincréticas del “Dzulum y Angélica” y “Conrado, Luis y Catashaná”, son historias de enseñanza moral que toman elementos de las culturas indígenas e hispánicas. La primera historia funciona: “como advertencia y profecía para que las mujeres ladinas sepan lo que les ocurriría si dan rienda suelta a su deseo sexual” (Sales 2004: 145). La segunda historia es una advertencia para evitar que los niños mientan: Catashaná, en la historia el padre de la mentira, es una deidad chamula que representa el mal (Rizo 2002: 185). En esta historia el pan de la comunión se convierte en piedra en la boca de Conrado, por lo que muere. Los niños han escondido una llave y Mario no quiere comulgar después de haber oído esta historia: cae enfermo y muere, sin cumplir este rito católico.

La historia de la genealogía de la familia Argüello es muy importante, el narrador utiliza, de nuevo, el tono y la atmósfera de *Popol Vuh*.³⁷ Es un antiguo indígena, quien cuenta la historia: “Yo soy el hermano menor de mi tribu. Su memoria” (BC: 178). Afirma

³⁴ Polifonía es una forma de estructura en una novela donde las diferentes voces son comparadas y no subordinadas, sin una única línea de desarrollo: “sino que integran en un todo complejo varios componentes dotados de relativa autonomía (Reis / Lopes 2002: 207).

³⁵ “Palimpsesto: Manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada para aprovechar el soporte” (Platas Tasende 2004: 600).

³⁶ González Ortega llama a este tipo de metahistoria “relatos orales narrativizados” y encuentra siete de ellos en *Balún Canán*. No incluye la metahistoria d) en su análisis, sino ha incluido dos más: “el relato de la caza del ave quetzal no con fines sagrados sino comerciales” y “la maldición que profieren los ancianos (brujos) de Chactajal sobre la muerte de Mario, hermano de la niña protagonista” (González Ortega 2006: 116-117).

³⁷ Se emplea aquí el antiguo recurso literario de la inserción del “manuscrito hallado” en la novela.

primeramente que los lugares indígenas son sagrados y pertenecen a ellos, y que en el pasado de la cultura indígena hubo también momentos de tensión y cambios. Con la llegada de los españoles cambia todo: los terratenientes Argüello expropiaron paulatinamente toda la tierra de los indígenas. Sylvia Bigas Torres sostiene que la retrospectiva hacia el pasado del manuscrito hallado, se repite en la parte segunda de la novela, cuando los indígenas presentes cuentan sus historias, lo cual permite al lector: “comprender dentro de la perspectiva temporal las relaciones entre indios y ladinos” (Bigas Torres 1991: 385).

En suma, la “polifonía” de voces narrativas híbridas que aparece en *Balún Canán* permite hablar a niños, indígenas, solteras e hijos ilegítimos. Es decir, les da voz a todos los personajes subalternos de la sociedad representada en *Balún Canán*. Castellanos rompe así con lo que había sido común en la novela hispanoamericana hasta esa época: el otorgamiento de la voz protagonista sólo a los personajes que detentan el poder; a los personajes hegemónicos. Castellanos, por el contrario, priva al terrateniente César Argüello de ser protagonista de la novela y cede la voz a los indígenas, en forma de protagonista colectivo.

2.5.2 El empleo de intertextualidad en *Oficio de tinieblas*

En *Oficio de tinieblas* aparece el recurso literario de la intertextualidad empleado de modo semejante que en *Balún Canán*. Entre los más importantes intertextos de *Oficio de tinieblas*, se cuentan:

- a) El hipotexto de la Biblia y la cultura europea, la Pasión y muerte de Cristo.
- b) El hipotexto del *Popol Vuh*: el discurso mítico-religioso de la cultura prehispánica.
- c) El hipotexto derivado del hecho histórico ocurrido en el siglo XIX: una sublevación maya, ocurrida entre junio 1869 y octubre 1870 (López González 1991: 109).
- d) El hipotexto derivado del hecho histórico de la época posrevolucionaria del gobierno de Lázaro Cárdenas: la Reforma Agraria de México (1936-1940).
- e) El hipotexto derivado de varios hechos históricos de la historia mexicana como las sublevaciones de los indígenas chiapanecas a través de los siglos, la invasión francesa de 1863 y el apoyo de los ciudadanos de Ciudad Real a los franceses, mientras que los liberales de Tuxtla y Comitán lucharon en contra de ellos.

De modo similar del comienzo de *Balún Canán*, el narrador de *Oficio de tinieblas* inicia su narración con la imitación de una recitación sagrada; relata en tono lírico la leyenda de San Juan Fiador, Santo Patrón de Chamula: “el que estuvo presente cuando aparecieron por primera vez los dos mundos; el que dio el sí de la afirmación para que echara a caminar el siglo” (OT: 9), luego da paso a una racionalización o explicación de la Conquista:

Y estos hombres vinieron como de otro mundo. Llevaban el sol en la cara y hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha. Idioma, no como el tzotzil que se dice también en sueños, sino férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta de látigo de la ley (OT: 9).

La incomunicación entre los grupos de los tzotziles y los castellanos se enfatiza en esta cita, pero también se invoca la inclinación europea de someter, en sus empresas colonizadoras, a países y pueblos. El narrador plantea que el principal instrumento que utiliza el ladino para oprimir es la lengua para luego valerse de otros elementos de opresión como el Evangelio y la fuerza militar.

La crucifixión del niño (dato doblemente intertextual relacionado con la Biblia y la muerte de Cristo en la cruz y con el dato histórico de una supuesta crucifixión de un niño en México) es narrada en el capítulo XXXIII, que coincide con el año de la muerte de Cristo. En efecto, Aralia López González (1991: 116-119) señala que este episodio central, el surgimiento de un culto religioso indígena y el sacrificio del niño indígena Domingo, se basa en un hecho histórico que ocurrió el Viernes Santo en 1870 en San Juan de Chamula. Las personas del culto real han inspirado a Castellanos en su creación de los personajes novelescos: la mayoría de los personajes que aparecen en la crónica, guardan relaciones con los personajes novelescos (López González 1991: 116-119).³⁸

Rosario Castellanos revela, en una entrevista de 1965, que le atraía el papel central de Augustina Gómez Checheb, la sacerdotisa del culto, la cual inspiró a la autora de *Oficio de tinieblas* en la creación de Catalina Díaz Puiljá (Castellanos en Miller / González 1979: 129). Castellanos declara que sobre la sublevación chamula casi no existen documentos, además de la crónica de Vicente Pineda. Por eso Castellanos empieza su ficcionalización interpretando y analizando los actos de las personas que tomaron parte en el culto y en la sublevación: “Me pregunté por qué actuaban de esa manera, qué circunstancias los condujeron a ser de ese modo. Así, comencé a desentrañarlos y a elaborarlos” (Castellanos citada en Miller/ González 1979: 129). No obstante, Castellanos tuvo que trasladar la historia a un tiempo que conocía mejor: la época de Lázaro Cárdenas (1936-1940). Según Aralia López González, Castellanos le ha otorgado a Catalina un papel mucho más central en la

³⁸ Aralia López González (1991: 116-119) compara la crónica de Vicente Pineda: *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*, editada por el Gobierno de Chiapas en 1888, con *Oficio de tinieblas*. Encuentra que la crónica ha inspirado la creación de la mayoría de los personajes de *Oficio de tinieblas*. En 1869 la indígena Augustina Gómez Checheb encontró tres piedras de obsidiana que fueron utilizadas por el fiscal chamula Pedro Díaz Cuscat, manteniendo que Dios las había parido para atraer a la masa indígena. Fueron la pareja Ignacio Fernández Galindo y Luisa Quevedo, los que encabezaron y organizaron la sublevación que comenzó el 12 de junio de 1869, con el asesinato del padre Miguel Martínez por la masa indígena. La sublevación culminó el año siguiente con el sacrificio del niño indígena (López González 1991: 116-119). Jan de Vos cuestiona la existencia de dicha crucifixión de un niño indígena e insinúa que podría ser parte de la propaganda ladina para seguir explotando y asegurarse que eventuales sublevaciones serían suprimidas. Hay pocas huellas de tal acontecimiento en la tradición oral de los tzotziles de San Juan de Chamula, el lugar de la supuesta crucifixión: “Es famosa la referencia que el escritor sancristobalense hiciera al delirio colectivo que llevó a los indios a crucificar, el Viernes Santo, a un niño de diez años de edad, hermano menor de Augustina Gómez Checheb, con el objetivo de tener un salvador de su propia raza. Pero no deja de extrañar el hecho de que Pineda es el único en registrar el suceso en medio del silencio guardado por la prensa ladina de la época y la tradición oral. Estos dos medios de comunicación no hubieran dejado de mencionarlo si realmente hubiera sucedido” (De Vos 1995: 182). Jesús Salas-Elorza señala también que: “Es gracias a una serie reciente de veintidós entrevistas-testimonios entre los sobrevivientes de los rebeldes de Chamula, que Ulrich Köhler, un reconocido antropólogo alemán, experto en asuntos tzotziles, descubrió que no hay: “evidence at all for an alleged crucifixion of a young Chamula during Easter 1869” (Salas-Elorza 2005: 88, bilingüismo en el original).

novela, como agente del culto y de la sublevación, que el papel que Augustina Gómez Checheb tiene en la crónica, donde sólo es ayudante (López González 1991: 117-119).

Como ya se dijo, Castellanos declaró que hay pocos documentos de la sublevación chamula de 1869-1870. Sin embargo, la ficcionalización del desarrollo del culto religioso y la subsiguiente sublevación indígena es semejante a otras sublevaciones ocurridas en la historia colonial de Hispanoamérica. Resulta obvio que Castellanos ha tomado elementos de las otras sublevaciones de la historiografía chiapaneca, por ejemplo, la sublevación de 1712, de la cual existe una documentación más extensa. El empleo de hipotextos que realiza el narrador en *Oficio de tinieblas* confirma la esencia del concepto de intertextualidad: los textos anteriores se reconstituyen en el texto actual, de manera conciente o inconsciente.

2.6 Resumen

En este capítulo se ha señalado la importancia de la teoría de transtextualidad de Genette: se han analizado los diversos elementos paratextuales (títulos, intertextos y epígrafes) y se ha comprobado que cumplen funciones estructurales importantes en las novelas. Asimismo se ha visto que el empleo de elementos hipertextuales e intertextuales son signos de una cultura marginalizada, que hace que sea preciso situar las novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* en una posición intermedia entre la cultura occidental y amerindia. Por tal razón, se puede concluir preliminarmente que estas dos novelas de Castellanos presentan un alto grado de hibridez entre las culturas narrativas europeas y mesoamericanas, a nivel del tema, la técnica y el lenguaje.

CAPÍTULO 3

La representación del subalterno en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*

3.1 La representación literaria de la implementación de la Reforma Agraria en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*

Una de las preocupaciones centrales de Rosario Castellanos, como novelista y como funcionaria del Estado de México, fue el conflicto de la tenencia de la tierra: las frecuentes expropiaciones territoriales que han sufrido los indígenas a través de los siglos y su subsiguiente marginalización social. Estas expropiaciones de la tierra de los indígenas son representadas literariamente en *Balún Canán* tanto en el manuscrito que la niña encuentra en la biblioteca, como en un pasaje en la segunda parte, donde el narrador omnisciente explica: “Los ladinos midieron la tierra y la cercaron. Y pusieron mojones hasta donde les era imposible decir: es mío” (BC: 294) y, en *Oficio de tinieblas*, cuando el narrador pone en la mente del personaje indígena, Pedro González Winiktón, las historias de despojo e injusticia ocurridas en su infancia:

Pedro recuerda los éxodos de su infancia. Sus padres tenían su jacal, su milpa, en un paraje que ahora ya no existe. Y de pronto vinieron las tropas y a culatazos los arrojaron de allí y los soldados se llevaron los carneros y las gallinas y los dejaron a ellos a mitad de un camino con las pocas pertenencias que habían podido salvar, durmiendo a la intemperie y buscando en el cerro más alto y más pelón un lugar donde quedarse. Hasta que de nuevo eran expulsados de allí (OT: 185).

Los eventos narrados en este pasaje novelesco se corresponden, en general, con una de las causas centrales de la Revolución Mexicana: la antigua expropiación de tierras de los campesinos e indígenas que en gran medida, contribuyeron a la prosperidad actual de los hacendados criollos y de la perenne miseria de los indígenas en México.

En las siguientes secciones, comentaré cómo la autora ha ejecutado la representación textual de la empresa del gobierno de Lázaro Cárdenas: la repartición de tierra de la Reforma Agraria. En *Oficio de tinieblas*, se representa la Reforma Agraria (1936-1940), iniciada por el presidente Lázaro Cárdenas, no como ya efectuada, sino en su proceso de implementación. En esta novela hay múltiples alusiones al hecho de que la Reforma Agraria es deficiente e incompleta. En esta novela, el gobierno del presidente Cárdenas envía al ingeniero Fernando Ulloa a Ciudad Real a implementar la Reforma Agraria mediante la justa redistribución de tierras entre campesinos indígenas. Pero el discurso pro-indígena y en contra de los grandes propietarios de tierra que enuncia y anuncia el comisionado estatal Ulloa desafía a los terratenientes y a la élite local. En el siguiente pasaje, el indígena, Pedro González Winiktón, explica a otros miembros de la comunidad tzotzil el proceso de repartición de tierras que efectúa el ingeniero Ulloa por orden del presidente mexicano:

Está midiendo lo que se nos debe y cuando haya terminado marchará en busca del Gobierno hasta la ciudad de Tuxtla, donde los ajwaliles firmarán los papeles de la

restitución. Seremos, desde entonces, indios con tierra, indios iguales a los ladinos (OT: 215).

Paralelamente, el ingeniero Fernando Ulloa sintetiza la visión e ideología de la Reforma Agraria en una discusión que mantiene con el terrateniente Leonardo Cifuentes sobre la educación y repartición de tierras:

- Lo que vamos a hacer es devolverles lo que les pertenecen. [...]
- A nadie le interesa mucho trabajar para beneficio de otro. Pero cuando el indio sea su propio patrón se le fortalecerá un sentido de responsabilidad que ahora no puede tener. [...]
- Hasta hoy los indios han estado bajo una tutela que se presta a muchos abusos. Pero alcanzarán la mayoría de edad cuando sepan leer, escribir, cultivar racionalmente su tierra (OT: 149-150).

Con estos y otros argumentos Ulloa, el funcionario estatal, contradice los estereotipos de los hacendados ladinos sobre el indígena. En un discurso semejante al discurso colonial (acusación de pereza, ineptitud e inercia del indígena), Cifuentes, el personaje terrateniente, intenta convencer al ingeniero Ulloa que la devolución de tierra ordenada por la Reforma Agraria sería inútil:

Quando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero. En cambio mire usted al indio suelto, al que no se acasilla ni reconoce amparo de patrón: se come los piojos porque no tiene otra cosa que comer. Haragán como ése no hay otro (OT: 149).

Este rechazo a la ley de la Reforma Agraria lo enuncia el personaje terrateniente en un discurso semejante al de un encomendero español de la antigua colonia. Su discurso colonial se caracteriza por un ahistoricismo con respecto a quién ha trabajado la tierra: el campesino maya. Este “discurso hegemónico” colonial implica como lo señala Ania Loomba, la visión no sólo de que los colonizadores son más organizados e inteligentes que los colonizados, por lo que el liderazgo de los colonizadores es bueno para todos, incluso para los colonizados (Loomba 2005: 42-46). Victorien Lavou constata que, como descendientes de conquistadores y encomenderos, los terratenientes se consideraban los únicos portadores de la civilización: los indígenas formaban parte de una naturaleza bárbara y la tarea superior era dominar esa naturaleza (Lavou 1993: 322).

La actitud etnocentrista³⁹ hacia los indígenas que el terrateniente Leonardo Cifuentes difunde, no tiene en cuenta las razones de la precaria situación socio-económica actual de los indígenas. Se retrata a los indígenas como incapaces de cultivar la tierra, aunque habían sido agricultores durante milenios. La agricultura indígena se basaba en el colectivismo e

³⁹ “Etnocentrismo: Tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas y sociedades” (Palés Castro 2004: 689).

implicaba una visión de la naturaleza muy diferente a la occidental, la cual se caracteriza, en general, por el individualismo y el mercantilismo.⁴⁰

El personaje terrateniente Leonardo Cifuentes y otros hacendados intentan cambiar la actitud del funcionario de la Reforma Agraria, Fernando Ulloa, incluso tratan, sin éxito, de sobornarlo.⁴¹ En *Oficio de tinieblas*, el padre de Ulloa, ingeniero y portavoz de la Reforma Agraria, fue un zapatista pobre durante la Revolución Mexicana, por lo que su hijo permanece leal a su pasado y no acepta el soborno. En consecuencia, los ladinos ricos aíslan socialmente a Ulloa, considerándolo un traidor de su raza, un comunista y un incitador de revueltas indígenas.

Cuando en *Oficio de tinieblas* el Presidente de la República viene a Tapachula y quiere conocer una de las fincas, los terratenientes escogen enseñarle la hacienda donde trabaja Pedro González Winiktón. Es durante esta visita – y mediante la siguiente representación narrativizada de un discurso de Lázaro Cárdenas – que se despierta en González Winiktón el interés político y los deseos de lucha por la justicia:

Durante unos minutos habló con lentitud y escogiendo los giros más comprensibles, del esfuerzo que hombres como ellos tenían que hacer para igualarse con los demás mexicanos y para llevar una existencia digna y respetada. Pero este esfuerzo, añadió, ya no sería estorbado y castigado, como antes, por los poderosos que querían seguir explotándolos. Ahora los indios contaban con el apoyo de las autoridades; se les haría justicia, se les restituirían las tierras de las que eran los dueños primitivos y legítimos. [...] Y en el apretón de manos con que el Presidente se despidió de cada uno de los congregados Pedro vio un sello de un pacto (OT: 60-61).

El sentido del discurso del presidente Cárdenas es importante para los indígenas que lo presencian: ellos entienden que este hombre tiene más poder que los terratenientes locales y consideran a Cárdenas como un aliado que tiene una visión del indígena diferente a la de los otros ladinos. Los dos personajes indígenas que detentan ambiciones políticas de justicia social, Pedro González Winiktón, en *Oficio de tinieblas* y Felipe Carranza Pech, en *Balún Canán*, son presentados por los narradores de Castellanos de modo semejante: han aprendido castellano, se enfrentan al patrón y promueven las leyes de la Reforma Agraria. Sin embargo, en la comunidad indígena, no hay tradición de esta forma pacífica de trabajo político, por lo que no es fácil persuadir a los otros miembros de la comunidad que la manera adecuada de luchar debe ser organizada políticamente y, no, violenta. Los narradores utilizan el ejemplo de que existen ladinos pobres para explicar a sus compatriotas que su condición subalterna tiene una causa material, que se puede combatir:

⁴⁰ “En realidad, en las novelas de Asturias, Arguedas y Castellanos entra en colisión una visión colectivista-religiosa de los indios, sustentada por una economía no mercantil de auto-subsistencia, con la visión individualista de los ladinos que participan en una economía de carácter neocolonial orientada al mercado nacional e internacional” (González Ortega 2006: 120).

⁴¹ Ernst Rehder informa que los sobornos fueron costumbre para obtener el máximo beneficio económico en la repartición de tierra durante la Reforma Agraria: “los dos bandos opuestos, los hacendados y los campesinos, utilizaron ‘banquetes’ y ‘billetes’ para convencer a los ingenieros de la Agraria que defendieran sus intereses” (Rehder 2000: 145).

"Me estoy acordando de lo que vi en Tapachula. Hay blancos tan pobres que piden limosna, que caen consumidos de fiebre en las calles" (BC: 216). Felipe estima que sus compatriotas indígenas están: "próximos a la rebeldía. Pero andaban aún, como él antes de su viaje [a Tapachula], en tinieblas" (BC: 219). Naturalmente, el maltrato que los ladinos han infligido a los indígenas ha creado en ellos una enorme cólera y frustración. El narrador omnisciente expresa así los sentimientos de frustración y rabia de los indígenas:

Decir justicia en Chamula era matar al patrón, arrasar la hacienda, venadear a los fiscales, resistir los abusos de los comerciantes, denunciar los manejos del enganchador, vengarse del que maltrata a los niños y viola a las mujeres. Decir justicia en Chamula era velar, día y noche, sostenido por la promesa de un hombre remoto cuya buena fe ninguno había probado aún. Era preferible callar (OT: 62-63).

Los mecanismos de agresión hacia los ladinos representados aquí son esencialmente los móviles de una eventual sublevación. Los dos personajes indígenas de los relatos, Pedro y Felipe, confían en que una argumentación basada en las leyes de la Reforma Agraria, es la manera más adecuada de luchar. Asimismo, el personaje tzotzil Pedro González Winiktón, que está lleno de odio hacia los ladinos, explica así los mecanismos de la violencia ciega:

¿Cómo luchar? ¿Contra quiénes? La conciencia de Pedro ardió en una llamarada vengativa. Vio el caxlán asaetado; vio el incendio corriendo por las calles de Jobel; vio la muchedumbre ladina humillándose bajo el látigo de la esclavitud. Winiktón se abalanzó sobre estas imágenes como la fiera hambrienta sobre el trozo de carne. Pero antes que la saciedad lo apartó la decepción. No, no era tan fácil engañarlo. Ya lo sabía, lo había visto demasiadas veces: la injusticia engorda con la venganza (OT: 33).

Pedro conoce los mecanismos de la represión: la violencia contra los ladinos siempre ha causado una venganza muy brutal por parte del poder. No es fácil para los personajes Pedro y Felipe despertar y motivar el interés en los otros por la lucha política, dado que los indígenas no poseen el conocimiento básico del sistema jurídico-político mexicano. Este desconocimiento del sistema se ilustra en el siguiente ejemplo de *Balún Canán*, en el que el indígena Felipe intenta explicar a los miembros de la comunidad la función de un presidente:

- En Tapachula fue donde me dieron a leer el papel que habla. Y entendí lo que dice: que nosotros somos iguales a los blancos.
- Uno se levantó con violencia.
- ¿Sobre la palabra de quién lo afirma?
- Sobre la palabra del Presidente de la República. [...]
- ¿Qué es el Presidente de la República?
- Felipe contó entonces lo que había visto. Estaba en Tapachula cuando llegó Lázaro Cárdenas. Los reunieron a todos bajo el balcón principal del Cabildo. Allí habló Cárdenas para prometer que se repartirían las tierras. Alguien preguntó con timidez:
- ¿Es Dios?
- Es hombre. Yo estuve cerca de él. [...]
- ¿Y dónde está tu presidente?
- En México.
- ¿Qué es México? (BC: 217).

El narrador de Castellanos ilustra literariamente lo que el estado nacional puede significar para un indígena iletrado de Chiapas: un ente abstracto y distante. Los estados nacionales

fueron formados según los intereses de los colonizadores criollos, sin tomar en consideración las opiniones y los derechos de la población indígena. Ulloa, el ingeniero de la Reforma Agraria, también evoca los esfuerzos realizados después de la Independencia en la construcción de una identidad nacional: “¿Y qué era México para los mexicanos sino un enigma, un vago fantasma, un monstruo sin nombre?” (OT: 174). En definitiva, como se desprende de la cita anterior, los indígenas apenas saben qué es el estado nacional y no se identifican para nada con los otros mexicanos.⁴²

La resistencia de los hacendados en contra de la Reforma Agraria es enorme y hay repetidos ejemplos de los intentos de los personajes terratenientes de frenar tal proceso: han evitado disposiciones que han venido del gobierno antes, como el salario mínimo, que es revelado en *Balún Canán* en una discusión entre dos terratenientes, César Argüello y Jaime Rovelo: “¿Te acuerdas cuando impusieron el salario mínimo? A todos se les fue el alma a los pies. Era el desastre. ¿Y qué pasó? Que somos lagartos mañosos y no se nos pesca fácilmente. Hemos encontrado la manera de no pagarlo” (BC: 168).

Los narradores han puesto énfasis en cómo fueron recibidas las disposiciones que venían desde el centro de México a la periferia, a Chiapas, un estado lejano y tradicionalista. En *Oficio de tinieblas* se articula la visión que los terratenientes tienen del gobierno:

- Tenemos en contra hasta a las autoridades.
- ¡Gobierno de bandidos!
- Algo vamos a sacar en claro: que el Presidente sepa que en Chiapas sus leyes valen una pura y celestial chingada (OT: 277).

Este es otro ejemplo de la lejanía del gobierno, y el espíritu separatista de los hacendados. La representación de esta resistencia llega a ser una crítica a los terratenientes que ignoran las disposiciones nacionales del gobierno mexicano que es elegido legítimamente. Los narradores enfatizan que esta traición proviene de un mundo cerrado caracterizado por su patriotismo local y provincialismo.

En sus novelas indigenistas, Castellanos, como ya se mencionó, se inspira en sus experiencias adquiridas en 1956-1957 cuando trabajaba para el Instituto Nacional Indigenista. Castellanos, como funcionaria del estado mexicano y como novelista de relatos indigenista, observó como la Reforma Agraria no había llegado realmente a Chiapas.⁴³ Los problemas de la marginalización y la incompleta implementación de la Reforma Agraria, debido a la resistencia de los terratenientes y a la falta de integración de los indígenas de

⁴² Según Benedict Anderson, la nación poscolonial es una comunidad imaginada, un producto del colonialismo y una respuesta a condiciones modernas como la economía capitalista. La identidad nacional no es nada que fluye en la sangre de todos los ciudadanos de un país, sino que se funda de la experiencia cultural que una sociedad tiene en común (Anderson 1983: 123-125).

⁴³ “Chiapas había sido uno de los últimos estados en adherirse a la República mexicana y, desde entonces, la lejanía y la indiferencia del centro provocaron que tuviese una historia propia, muy distinta del resto del país. La Revolución Mexicana y su lucha por el reparto agrario, por ejemplo, no alcanzaron a llegar a Chiapas, como tampoco las reformas sociales emprendidas por el gobierno de Lázaro Cárdenas” (Volpi 2004: 21).

Chiapas a la nación mexicana, fue una realidad social que Castellanos ha recreado literariamente en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*.

En México en los años cincuenta se debatía tanto la incompleta implementación de las ideas revolucionarias como el hecho de que las condiciones para muchos grupos marginalizados no habían mejorado. La Revolución Mexicana fue concluida sin haber logrado sus objetivos iniciales: la reivindicación de las clases trabajadoras, de los campesinos y de los indígenas. La ficcionalización que hace Castellanos en sus dos novelas de estos temas socio-políticos se convierte así en temas contemporáneos y actuales. En suma, los efectos de la Revolución Mexicana y de la Reforma Agraria, tanto a nivel de la realidad como a nivel de la ficción, han sido, si no negativos, por lo menos, limitados para la población indígena, ya que su situación de vida no ha mejorado, por lo que seguirán siendo los subalternos del país, lo cual es el tema de discusión de la próxima sección.

3.2 La representación del poder socio-político y de los personajes subalternos

Como se ha venido discutiendo, la explotación colonial de los indígenas por parte de la población ladina es un tema central en las dos novelas. Los personajes mujeres son los que son más expuestos a la explotación. Por ejemplo, al final del primer capítulo de *Oficio de tinieblas* ocurre este acontecimiento: al entrar a la ciudad para vender sus mercancías, las mujeres de las comunidades indígenas que rodean Ciudad Real, son atacadas por mujeres ladinas, que les roban todos sus productos “Y para dar a su violencia un aspecto legal lanzaban a la enemiga derribada un puñado de monedas de cobre” (OT: 16). Rosario Castellanos explica en un ensayo este “oficio de tinieblas” ejercido por las “atajadoras” ladinas, que todavía en los años cincuenta existía San Cristóbal de las Casas:⁴⁴

Esta relación entre el indígena y el ladino, en la que la justicia no cuenta, se ha petrificado en instituciones escandalosas. [...] La brutalidad de tales instituciones se hace patente en el intercambio mercantil. Hay oficios, el de atajadora, por ejemplo, que consiste en arrebatar por la fuerza a los indígenas los productos que van a vender en la ciudad, arrojándoles después unas monedas que no representan un precio equitativo pero que dan al despojo cierto aspecto de compra (Castellanos citada en De Vos 1997: 282).

El narrador de *Oficio de tinieblas* constata que las atajadoras son mujeres pobres: “Cinco mujeres ladinas, de baja condición, descalzas, mal vestidas” (OT: 16). Joanna O’Connell señala que esta explotación nos enseña que incluso la esfera más baja de la sociedad ladina depende del indígena y que la otra opción de sobrevivencia para estas mujeres ladinas sería el hambre o la prostitución (O’Connell 1995: 146). Esta situación de explotación del pobre por el pobre se ilustra en la actuación del personaje Mercedes Solórzano, una prostituta jubilada que está muy satisfecha con su puesto como alcahueta de

⁴⁴ “Rosario Castellanos opina sobre la centenaria agresión de los ladinos chiapanecos hacia los indios de aquel estado”. Prólogo al libro de Susana Francis: *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca, México*. INI, 1960 (en de Vos 1997: 281-284).

Leonardo Cifuentes: “Si no fuera por él ¿adónde hubiera yo ido a parar? Estaría yo de atajadora, como tantas infelices que no tienen donde les haga maroma un piojo” (OT: 21). Las atajadoras desprecian a sus victimas indígenas y, a su vez, son despreciadas por las mujeres ladinas de las clases sociales más altas. Castellanos intenta demostrar que aunque las mujeres ladinas sufren opresiones, ellas mismas participan en la opresión de los indígenas. En *Oficio de tinieblas*, después de que estalla la sublevación indígena, se produce una crisis profunda en la sociedad ladina por la ausencia de las mujeres indígenas en el mercado y por la ausencia de los indígenas de los Altos que proveían los productos necesarios a los mercaderes ladinos de Ciudad Real. Resulta entonces obvio que la economía de Ciudad Real, en *Oficio de tinieblas*, depende y se basa en la explotación del indígena.⁴⁵ Esta dependencia se ilustra en *Balún Canán* también en una conversación entre dos terratenientes que entienden que la repartición de tierra y la educación del indígena pondrá fin a su manera de explotarlos. Cuando el conflicto entre los indígenas y los terratenientes se agrava, se dan cuenta de que necesitarán ladinos como mano de obra:

- No cuentes con los indígenas para el trabajo.
- Aun admitiendo que tengas razón. Quedan los ladinos pobres. Podríamos engancharlos aquí. Claro que los sueldos serían más altos. Y hay que agregar lo que nos costaría transportarlos de aquí a la finca.
- Y una vez en la finca, levantar casa para que vivan los ladinos. Regalar ropa, para que se vistan los ladinos. ¿Cuánto tiempo serías capaz de sostener ese tren de gastos? (BC: 317).

Situados en una esfera más alta de la jerarquía social, los terratenientes no se explican cómo pueden explotar a los ladinos pobres como lo han hecho con los indígenas.

Para enfatizar en *Oficio de tinieblas* la desigualdad socio-económica entre las condiciones de vida de ladinos e indígenas, el narrador representa la marginalización sufrida por la comunidad tzotzil en San Juan de Chamula, describiendo las chozas y los jacales miserables, la suciedad, el alcoholismo y la esterilidad de la tierra. En contraste, el narrador describe la vida sofisticada que llevan las clases privilegiadas de la población ladina y occidental de Ciudad Real. Las condiciones sociales de los representantes de la Iglesia Católica y los de la religión sincrética maya no podrían haber sido más distintas: el lujo del Palacio Episcopal del obispo católico contrasta enormemente con la miserable cueva asfixiante de la sacerdotisa Catalina de Tzajal-hemel.

Otra forma de explotación del indígena subalterno que se ilustra en *Oficio de tinieblas*, es el del “enganchador”. Rosario Castellanos explica esta forma de explotación proveniente de la colonia así: “El enganchador trafica con el trabajo del indio, sirviendo de intermediario ante quienes lo solicitan y cobrando su servicio con la parte del león” (Castellanos citada en De Vos 1997: 282). Valiéndose de un agente laboral o enganchador

⁴⁵ Joanna O’Connell sostiene que: “los ladinos en los Altos de Chiapas basaban su mantenimiento de vida a través del control y explotación de los indígenas, en vez de la participación en una economía capitalista moderna (O’Connell 1995: 109, traducción mía). Ver, además, también en este trabajo nota 40.

se ejecuta el traslado de la mano de obra de los indígenas a plantaciones, donde se necesitaban más.

La ambición del personaje indígena Pedro González Winiktón era evitar en la medida de lo posible ser “enganchado” y cultivar su propia parcela en San Juan de Chamula:

Pero la cosecha de Winiktón no correspondió ni a sus esfuerzos ni a sus necesidades. Aquellas laderas demasiado pendientes; aquella extensión breve, irregular y pedregosa, ya no daban más de sí. El futuro no haría más que agravar la escasez que ahora estaban sufriendo. Sin embargo, hubo que pagar puntualmente, con faenas y especies, la renta al dueño del terreno, un ladino de Ciudad Real. [...] Y el niño, colgado de su red en el centro de la choza, lloraba desesperadamente de hambre (OT: 50).

Pedro se ve obligado a abandonar su pueblo para mantener a su familia, convirtiéndose así en un enajenado y en un objeto de trabajo. Descubre que después de trabajar agotadoramente, no recibe el pago apropiado, pues: “cuando llega la hora de regresar resulta que regreso con las manos vacías” (OT: 53).⁴⁶ El enganchador, representado en *Oficio de tinieblas*, por Don Remigio, es bilingüe. Este es su método de “enganche”:

Cada indio fue sometido a inspección. Se apuntaron sus datos, se les tomó una fotografía y su ficha fue colocada en el archivo. De esta manera, les aseguraba el enganchador, había entrado en posesión del chulel de cada uno. ¿De qué les serviría fugarse de las fincas, marcharse sin terminar la tarea ni satisfacer las deudas? ¿Acaso podían ir lejos sin alma que los sostuviera? (OT: 52).

Los enganchadores conocen las debilidades culturales y religiosas de los indígenas (su “irracionalidad”); saben que al tomar la foto de los enganchados, toman posesión de sus almas. Bajo del sistema del enganchador los indígenas pasan a ser sujetos subalternos sin identidad propia:

Desde el momento en que se alejaron de sus parajes se operó en los indios una extraña transformación. Dejaron de ser Antonio Pérez Bolom, tocador de arpa, avecinado en Milpoleta; o Domingo Juárez Bequet, cazador de gatos de monte y famoso pulseador; o Manuel Domínguez Acubal, entendido en las cuestiones de encantamientos y brujerías. Eran solamente una huella digital al pie de un contrato. En su casa dejaron la memoria, la fama, la persona. Lo que andaba por los caminos era un hombre anónimo, solitario, que se había alquilado a otra voluntad, que se había enajenado a otros intereses. Pedro resintió muy vivamente este cambio. Desde el momento en que entró a formar parte del grupo de enganchados la mirada de los otros se posó en él con una indiferencia que lo despojaba de su prestigio, de sus atributos y lo reducía a cosa, una cosa útil para algo, pero sin valor en sí (OT: 51-52).

Los narradores de Castellanos ilustran literariamente aspectos centrales de la teoría poscolonial: por ejemplo, al igual que Sidonie Smith, creen que: “el “otro” colonizado desapareció en un grupo anónimo de cuerpos no diferenciados. Los colonizadores consideraban a los colonizados como una colectividad amorfa y general, que no tiene

⁴⁶ Sylvia Bigas Torres señala que, además de la expulsión de su tierra en el siglo XIX, los terratenientes habían introducido un elaborado sistema de crédito: los peones tenían que pagar un precio abusivo para su alojamiento, los productos alimenticios y el alcohol. Esto hizo que los peones no pudieran nunca cancelar su deuda, la cual se heredaba de padres a hijos (Bigas Torres 1990: 48).

acceso a una individualidad” (Smith 1992: xvii, traducción mía). Además, el “enganche” como sistema de negociación de la mano de obra causa una “diáspora” entre los trabajadores indígenas de los Altos de Chiapas, ya que éstos tienen que bajar de la “tierra fría” a la “tierra caliente” para trabajar como obreros ocasionales y transitorios en las haciendas de café y azúcar de los terratenientes ladinos representados en *Oficio de tinieblas*, predisponiéndose así a las enfermedades tropicales.

3.3 La representación literaria del cuerpo colonizado y esclavizado

Tanto en *Balún Canán* como en *Oficio de tinieblas* se puede observar que las mujeres indígenas son víctimas del abuso por parte de los hombres ladinos, sobre todo, por los terratenientes. La desigualdad entre ladino e indígena, por un lado, y hombre y mujer, por el otro, se manifiesta en el uso y abuso que hacen los terratenientes de la mujer indígena, como cuerpo sexual y cuerpo laboral esclavizado. La violación de la indígena Marcela Gómez Oso de 14 años, es un evento central en *Oficio de tinieblas*, siendo su descripción un motivo esencial para el desarrollo de la intriga de la novela. Marcela logra escapar de las atajadoras sólo para sufrir otra desgracia: ser violada por el terrateniente ladino, Leonardo Cifuentes. El personaje terrateniente emplea una alcahueta, Mercedes Solórzano, para que lo provea de niñas y jóvenes indígenas para su uso y abuso sexual. Mercedes, que habla tzotzil, se gana la confianza de Marcela en el ambiente hostil del mercado de Ciudad Real y engaña (“engancha”) a la joven indígena. Este es otro ejemplo literario de que los personajes ladinos que hablan lenguas indígenas en las novelas de Castellanos, se sirven, en general, de su bilingüismo para explotar a los indígenas y no para ayudarlos.

Castellanos representa al terrateniente ladino, generalmente, como un hombre que abusa a las sirvientas y trabajadoras indígenas en ambas novelas. En *Balún Canán* el terrateniente César explica a su nieto Ernesto, hijo natural de su hermano, su propio modo de comportarse sexualmente con las indígenas, autorizándolo a seducir y violar a las jóvenes indígenas que viven en sus propiedades:

- Ahí están las indias a tu disposición, Ernesto. A ver cuándo una de estas criaturas resulta de tu color. [...] Tengo hijos regados entre ellas. Les había hecho un favor. [...] Los señores tenían derecho a plantar su raza donde quisieran. [...]
- ¿Doña Zoraida lo sabe? [...]
- ¿Qué? ¿Lo de mis hijos? Por supuesto. Habría necesitado ser estúpida para ignorar un hecho tan evidente. Además toda mujer de ranchero se atiene a que su marido es el semental mayor de la finca. ¿Qué santo tenía cargado Zoraida para ser la única excepción? Por lo demás no había motivo de enojo. Hijos como éstos, mujeres como éstas no significan nada. Lo legal es lo único que cuenta (BC: 197-198).

Un comportamiento sexual común descrito en ambas novelas es que el hombre adinerado toma posesión del cuerpo de las mujeres indígenas, como mercancía laboral y como objeto sexual. Una de las razones del abuso sexual que da el narrador es que la violación y posible concepción de las mujeres indígenas sirve para “mejorar” la raza indígena. El narrador en

ambas novelas describe una sociedad rural donde la violación de las mujeres indígenas no tiene consecuencia ninguna para el violador. En contraste, las relaciones extramaritales de mujeres ladinas no son aceptadas social ni jurídicamente.⁴⁷ Esto se ilustra en *Balún Canán* con la narración del caso de la ladina soltera Matilde: la breve relación sexual que ella tiene con Ernesto crea un escándalo y su primo, el terrateniente César, quien alardea de sus propias relaciones extramaritales, la expulsa de la hacienda.

Asimismo, en *Oficio de tinieblas*, Castellanos presenta la preñez de Marcela como una condición impuesta involuntariamente por la violación a que fue sometida. Para Marcela lo que crece dentro de ella o que la ha invadido, es un monstruo:

Instintivamente se llevó las dos manos al vientre como para detener eso que iba creciendo, implacable, dentro de ella, hora tras hora, más y más, y que terminaría por devorarla. Empezó a sentirlo: eso se movía, golpeaba, asfixiaba. Un espasmo de asco, último gesto de defensa, la curvó. Un ansia incontrolable de arrojar la masa gelatinosa que pacientemente roía sus entrañas para alimentarse; un deseo de destruir esa criatura informe que la aplastaba ya con el pie del amo (OT: 46).

El feto que invade el cuerpo de Marcela es presentado como un producto grotesco del poder machista y corrupto del violador Leonardo Cifuentes. Para la violada Marcela, el embarazo significa “invasión” y “posesión forzada”, por eso, sus intentos inútiles de abortar pueden ser interpretados como una resistencia contra el poder patriarcal y colonial representado en *Oficio de tinieblas*.⁴⁸ Más adelante en la historia, Marcela rechaza al niño recién nacido por ser parecido al violador y, su rechazo facilita la adopción de Catalina Díaz Pulljá, la mujer estéril.

Mientras que las mujeres indígenas sufren la violación, los trabajadores indígenas sufren el castigo corporal, que es representado en las dos novelas de Castellanos como una tradición común y aceptada. Tanto en *Balún Canán* como en *Oficio de tinieblas*, el narrador recurre al tema del castigo corporal de los indígenas. Es sólo César Argüello, entre los hacendados de *Balún Canán*, que evita el castigo corporal y la violencia.⁴⁹ Jaime Rovelo y Francisca Argüello utilizan azote y otros tipos de violencia como medio de castigo. Francisca, como hacendada soltera, es la que ejerce más brutalidad en contra de los indígenas. Ella ha adoptado el estilo masculino, castiga a los indígenas rebeldes del siguiente modo que Matilde observa y describe: “Levantó el cepo en medio de la majada. Y

⁴⁷ Minerva Margarita Villareal señala que las mujeres indígenas pagan el precio del encierro y de la dignidad de las mujeres ladinas. El sistema es facilitado por la doble moral de la Iglesia Católica. Los hombres de cierta clase podían mantener relaciones extramaritales con mujeres de grupos socioétnicos inferiores sin tener complicaciones jurídicas (Villareal 1990: 73).

⁴⁸ Nuala Finnegan considera que, en *Oficio de tinieblas*, Castellanos intentó redefinir y revisar mitos sobre la maternidad: formuló una acusación contra la ideología patriarcal que glorificaba tanto la preñez como la maternidad, para convencer a la mujer que aceptara este papel (Finnegan 2001: 1106). Paralelamente Minerva Margarita Villareal, señala que la violación revela un aspecto esencial de las relaciones entre ladino e indígena: la violación de las mujeres indígenas tiene el propósito de subyugar y oprimir y llega a ser símbolo de la Conquista misma (Villareal 1990: 71).

⁴⁹ Al respecto, en el “manuscrito hallado” por la niña, se explica que: “Josefa Argüello, su hija. Sombria y autoritaria, impuso la costumbre del látigo y el uso del cepo” (BC: 179). Hay que notar, sin embargo, que otro ancestro de César, Estanislao Argüello, prohibió el castigo corporal de los indígenas.

a punta de chicotazos metía allí a los indios y los dejaba a sol y sereno. Los que no aguantaban se morían” (BC: 228).

El teórico poscolonial, Bill Ashcroft, señala que el estado colonial extiende su poder de manera patológica al cuerpo de la víctima, a través de la tortura, la violencia sexual y el abuso como marca / seña material de su devastación política y cultural (Ashcroft 2001: 119). Asimismo, Edward Said señala que en una situación colonial, se creía que “el otro colonizado”, por lo general, sólo entendía la violencia y la muerte, y “necesitaba” ser castigado en forma violenta. Para la víctima, el sujeto colonizado, este sistema sólo ofrece dos alternativas: servir o ser destruido (Said 1994: 204).

3.4 La representación del discurso colonial hegemónico y de la voluntad de diferenciación de los ladinos

El sujeto colonizado ha sido caracterizado como irracional, infantil, primitivo y salvaje mediante un discurso colonial, que lo reduce a la categoría de un ser que debe ser guiado y que necesita del liderazgo firme del colonizador. En las dos novelas de Castellanos se encuentran diversos ejemplos de todas estas caracterizaciones. En *Balún Canán*, por ejemplo, el terrateniente César les cuenta a los indígenas historias de sus viajes a Europa y, “Entretiene a los indios, como a niños menores, con el relato de sus viajes” (BC: 211). El colonizado indígena llega a ser un sujeto infantil, un niño, y el colonizador su guía paternal, su educador y también su opresor. Por lo tanto, César llega a ser el símbolo del colonizador (que pone en práctica los patrones de conducta hegemónicos explicados por la teoría poscolonial): “dentro del imperialismo hay tanto el impulso de explotar como el impulso de civilizar” (Ashcroft et al.1998: 25, traducción mía). En efecto, César Argüello, el personaje terrateniente de *Balún Canán*, se vale de una ceremonia solemne y de un protocolo imperial, cuando recibe a los indígenas en su casa:

Mi padre recibe a los indios, recostado en la hamaca del corredor. Ellos se aproximan, uno por uno, y le ofrecen la frente para que la toque con los tres dedos mayores de la mano derecha. Después vuelven a la distancia que se les ha marcado. Mi padre conversa con ellos de los asuntos de la finca. Sabe su lengua y sus modos. Ellos contestan con monosílabos respetuosos y ríen brevemente cuando es necesario. [...] Mi padre despide a los indios con un ademán y se queda recostado en la hamaca, leyendo (BC: 140-141).

El hecho de que César sepa el tzeltal y el español y los indígenas sólo el tzeltal, le confiere ventaja para su explotación. Con las exigencias de la Reforma Agraria, el conflicto entre los dos grupos aumenta y César se vuelve menos tolerante y hasta más racista con el “otro” indígena. Como se ha señalado anteriormente en este trabajo, el concepto de otredad es central en la teoría poscolonial. Castellanos distingue entre diferentes formas de voluntad de diferenciación de los personajes ladinos, incluyendo una serie de ilustraciones narrativas de diversos tipos de estereotipación a que son sometidos los indígenas representados en sus

novelas. En *Balún Canán* el narrador ha permitido a los personajes representar dos modalidades de racismo: una modalidad culta empleada por César Argüello que, primero que todo, expresa sus prejuicios contra los “inocentes” indígenas en sus pensamientos y monólogos interiores y, no, mediante el estilo directo, como cuando el narrador pone en boca de Zoraida, la esposa de César, la bestialización de los indígenas al describir las tradiciones religiosas mayas: “– ¿Esos indios van a estar aullando como batzes todo el santo día? César [...] respondió: – Es la costumbre” (BC: 239).⁵⁰ César respeta el rito indígena de la fiesta sincrética de Nuestra Señora de la Salud. La esposa Zoraida, por su parte, expresa un tipo de racismo popular, repitiendo sus descripciones racistas, a lo largo de la novela, hasta el punto de que la niña se ve obligada a ocultar las vociferaciones racistas de su madre: “Sin ruido cerramos la puerta tras de nosotros. Para que si la nana pasa cerca de aquí no pueda escuchar la conversación” (BC: 169).

Incluso la niña toma parte en la estereotipación del indígena, pero de otra manera que sus padres. La niña describe el uso de ropa de la nana, que difiere de las mujeres ladinas: “No sabe nada. Es india, está descalza y no usa ninguna ropa debajo de la tela azul del tzec.”⁵¹ No le da vergüenza. Dice que la tierra no tiene ojos” (BC: 134). Esta caracterización aunque es bastante benigna, representa a la nana como ignorante e inferior. Paralelamente, la niña narradora muestra la “irracionalidad” de la nana por el miedo que siente a la tecnología moderna y a los brujos:

Mis padres alquilaron un automóvil que está esperándonos a la puerta. Nos instalamos todos, menos la nana que no quiso acompañarnos porque tiene miedo. Dice que el automóvil es invención del demonio. Y se escondió en el traspatio para no verlo. [...] La nana no irá con nosotros a la finca [a Chactajal] por miedo a los brujos (BC: 147 y 181).

No obstante, la niña respeta la diferencia cultural de la nana; la niña no ha empezado todavía el proceso de diferenciación social (“othering”) hacia los indígenas. Al final de la novela, después de que la nodriza se ha ido y la niña la echa de menos, la niña cree que ve a la nana en la calle: “Nunca, aunque yo la encuentre, podré reconocer a mi nana. Hace tanto tiempo que nos separaron. Además, todos los indios tienen la misma cara” (BC: 374). El narrador postula así que el contacto de la niña con el mundo indígena se ha acabado: la niña, ahora más madura, como perteneciente a la cultura ladina, ya ha pasado por el proceso de diferenciación social (“othering”) hacia el indígena, por lo que su nodriza querida, es ahora irreconocible; ha desaparecido en una masa amorfa de indígenas sin personalidad individual.

Los narradores de las dos novelas describen de diversas formas el tratamiento inhumano del indígena. El caso más destacado es la historia de la nodriza indígena Teresa

⁵⁰ Batz es un mono aullador (Sales 2004: 212).

⁵¹ Tzec: “Viene de tzékel, o tzekelel, que son las faldas que usan las mujeres indígenas, las que hablan tzotzil o tzeltal” (Sales 2004: 134).

Entzín López en *Oficio de tinieblas*: Isabel Zebadúa, la esposa del terrateniente Leonardo Cifuentes, después del parto difícil de su hija Idolina, no puede amamantar y para solucionar tal problema obligan (secuestran) a Teresa para que sea madre de leche de la hija Idolina, impidiendo así que Teresa alimente a su propio niño de pecho, el cual muere de desnutrición. En consecuencia, Teresa no puede volver a su pueblo, donde vive su esposo, porque él la acusa por la muerte de su hijo. Isabel defiende tanto su interacción en el secuestro de la indígena para usarla como ama de leche como la muerte del hijo de Teresa, aludiendo al “primitivismo” de las mujeres indígenas:

No, no somos nosotros los que los despreciamos ¡son ellos los que se sobajan! Usted no conoce sus costumbres. Yo he vivido años entre la indiada. Y juro que lo he visto con mis propios ojos: cuando se pierde una oveja y queda desamparado el recental, las mujeres lo crían. Lo amamantan, aunque para eso tengan que destetar a sus propias criaturas, aunque se les acaben de pura necesidad. ¿Y mi hija, una ladina, iba a valer menos de lo que para ellos vale un animal? (OT: 141).

La costumbre de amamantar el cordero que sirve para justificar esta explotación, puede parecer repulsivo desde un punto de vista occidental, pero la tradición tiene su explicación.⁵² La cita anterior confirma que las mujeres ladinas participan en la marginalización del indígena. En *Oficio de tinieblas* aparece como tradición el secuestrar a indígenas para que trabajen como amas de leche y sirvientas: “Y la moral de los coletos⁵³ es muy peculiar. [...] cuando raptan en la calle a una niña para esclavizarla en el servicio doméstico, pueden hacer alarde de su hazaña sin que nadie la encuentre reprochable” (OT: 105).

El prejuicio racial de los ladinos se muestra más en *Oficio de tinieblas* que en *Balún Canán*. Según Sylvia Bigas Torres se puede observar: “el prejuicio hacia el indio en cada uno de los personajes que representan las diferentes clases de la sociedad ladina (Bigas Torres 1990: 388). Leonardo Cifuentes argumenta por una exterminación de los indígenas: “– El mejor indio, dice el refrán, es el indio muerto. [...] lo he dicho muchas veces: con los indios hay que acabar” (OT: 340). Incluso el sacerdote expresa sus prejuicios racistas, como se destaca en esta conversación entre Manuel Mandujano y el obispo Alfonso Cañaverl:

– Eres coleteo antes que sacerdote y de ahí tienes la costumbre de despreciar a los indios – continuó Don Alfonso –. En un cristiano eso es falta de caridad. Y en un político – porque tú lo eres aunque no queramos reconocerlo – es un error de cálculo.
Los labios de Manuel se entreabrieron en una sonrisa.

⁵² Sylvia Bigas Torres señala que este fenómeno: “tiene su lógica dentro del mundo tzotzil, donde las ovejas tradicionalmente se cuidan con devoción rayana en fanatismo” (1990: 394). Las ovejas fueron introducidas por los frailes dominicos, que enseñaron a los tzotziles sólo a usar la lana: “El profundo respeto por las divinidades, innato en los indios, los llevó a elevar la enseñanza de los frailes a la categoría de la ley divina, y como tal inviolable” (Bigas Torres 1990: 206). Por eso es legal y moralmente prohibido matar a las ovejas entre los tzotziles. Si se entiende este aspecto de la vida de los tzotziles, el amamantar al recental resulta coherente dentro de su tradición cultural.

⁵³ “Coletos: Gentilicio original de los habitantes españoles o criollos de San Cristóbal de las Casas, antes Ciudad Real. [...] El nombre de coleteo sobreviene de que los primeros españoles que fundaron y habitaron la ciudad llevaban el pelo recogido en una coleta para distinguirse del resto” (Vázquez Montalbán 1999: 258).

– Los indios son una cantidad que no cuenta en nuestras operaciones, monseñor (OT: 108).

Para el cura, el mensaje y la defensa del indígena de Bartolomé de las Casas, el primer obispo de la diócesis de Chiapas, junto a los esfuerzos de los jesuitas para formar las reducciones indígenas en los territorios de lo que hoy es Paraguay, fueron intentos ingenuos y a que el narrador advierte que enviar a ingenieros y maestros a Chiapas sería inútil: “Ante la indiferencia de los indios, ante su estupidez, acabarán por estrellarse todos sus propósitos” (OT: 109). A través de chistes con sentido racista, el colonizador circula imágenes estereotípicas de la estupidez y la pereza del colonizado (Huddart 2006: 35), como se revela en la siguiente conversación entre el terrateniente Leonardo Cifuentes y el ingeniero del gobierno, Fernando Ulloa: “A un indio no es posible enseñarle nada. Lo hemos intentado nosotros y es peor que querer sacar sangre de la pared” (OT: 151). La caracterización del indígena más frecuente alude a su “primitivismo”, comparándole con un animal: “Son como animales” (OT: 149), “Indio bruto, se repetía, indio animal, indio desgraciado. ¡Y hay quién te quiere considerar persona!” (OT: 120).

Casi todos los que simpatizan con los indígenas, en *Oficio de tinieblas*, son “forasteros” de México central, como el obispo y el ingeniero Ulloa de la Reforma Agraria, quienes piensan que la sociedad ladina es extremadamente tradicionalista y conservadora. En la Ciudad Real, representada en *Oficio de tinieblas*, existen reglas de segregación socio-racial que se extienden a muchos aspectos: los indígenas no pueden caminar libremente por la ciudad: el personaje Marcela Gómez Oso, después de haber sido atacada por las atajadoras, tiene que caminar en medio de un arroyo en la calle porque: “a las personas de su raza no les está permitido transitar en las aceras” (OT: 17). Por consiguiente, se puede sugerir que la autora representó literariamente a la sociedad que recuerda el sistema de segregación del “apartheid”. En verdad, la oposición entre ladino e indígena en las novelas es extrema.

Pese a los prejuicios raciales que expresan los personajes ladinos, no hay que olvidar que la caracterización del tiempo de las novelas apunta a una época de transición: las nuevas leyes de entonces limitan las posibilidades de discriminar a los indígenas y otorga a éstos derechos iguales como a todos los mexicanos. Cuando los muchachos indígenas se bañan en el río, al mismo tiempo que los ladinos, lo cual era anteriormente prohibido, la madre de la niña en *Balún Canán* manda a Matilde: “– No te muevas, Matilde. Aprende a darte tu lugar. Sean quienes sean los que vienen tendrán que esperar. Saben que nadie tiene derecho ni a coger agua del río ni a bañarse mientras los patrones están aquí. [...] Van a ensuciar nuestra poza” (BC: 257). Los indígenas en *Balún Canán* empiezan a cruzar la línea de lo que anteriormente no era aceptable: ya no parecen aceptar ser relegados a ciudadanos de segunda clase.

También existe una voluntad de diferenciación de los indígenas al respecto de los ladinos. Ambos grupos construyen estereotipos de miembros de la otra etnia. Por ejemplo, Pedro González Winiktón, quien ha temido a los ladinos, después de estar con una prostituta ladina en Tapachula, descubre que: “Ya no eran aquellos seres míticos hechos de una sustancia diferente a la suya” (OT: 61). Después de este encuentro sexual interracial no se siente inferior, entiende que los ladinos no son invencibles y esto le ayuda e inspira en su trabajo político.

En suma, en las dos novelas de Castellanos hay una representación de personajes de ambos grupos que rompe con los estereotipos: las nodrizas indígenas de ambas novelas son más adecuadas para desarrollar tareas maternas, que las propias madres de las niñas y, en *Balún Canán*, es un joven tzeltal que salva de ahogarse a la soltera ladina Matilde. Se constata así que los narradores expresan que la pertenencia cultural no tiene nada que ver con las cualidades personales de los personajes.

3.5 El papel del colonizador y del colonizado en las dos novelas

Casi todos los personajes en las novelas de Rosario Castellanos están en un constante estado de agonía y desazón. La dicotomía hace que exista siempre un estado de sospecha y una tensión constante en ambos grupos. Los colonizados están siempre dispuestos a rebelarse, los colonizadores les temen y desprecian. Castellanos articula literariamente la idea de que la explotación no produce un sentido de conformidad o satisfacción en la población ladina, señalando que la explotación del indígena y la posición superior detentada por los ladinos, los auto-corrompe.⁵⁴ Esta degradación psico-social se muestra en las novelas a través de las acciones irregulares, y hasta ilegales, que realizan los personajes asociados a la Iglesia Católica y al sistema legal como funcionarios corruptos que son representados trabajando en contra de los intereses de los indígenas. En general, la cultura occidental de Ciudad Real, representada en *Oficio de tinieblas*, es una sociedad sin valores espirituales que se caracteriza, primero que todo, por la lucha por obtener riqueza personal.

Los ladinos en las dos novelas son representados como tristes y nerviosos. Paralelamente, la condición subalterna de ser indígena, el estado más bajo de la jerarquía social, influye también en la mentalidad del indígena: “Indio. La palabra se la habían lanzado muchas veces al rostro como un insulto” (OT: 53). En la escala de la jerarquía social representada en las novelas, los terratenientes se encuentran en la parte superior y los indígenas en la parte más baja. Sylvia Bigas Torres sostiene que el terrateniente se coloca a

⁵⁴ Frantz Fanon describe que tanto el colonizador como el colonizado sufren los efectos de una cultura colonial: “La cultura antaño viva y abierta al futuro se vuelve cerrada, fijada en el status colonial, presa del yugo de la opresión. A la vez presente y momificada, atestigua contra sus miembros. [...] la momificación cultural lleva a una momificación del pensamiento individual” (Fanon citado en Bhabha 2002: 103). Un mensaje importante en las novelas es que una cultura que basa su existencia en la explotación del subalterno entra en un estado de estatismo y rigidez y, además, degrada al grupo dominante, como señala Joseph Sommers, que el racismo: “no sólo oprime sino que además exige un precio: la degradación humana del grupo dominante” (Sommers 1978: 90).

sí mismo en posición superior, casi como un ser divino. En contraste, la población indígena se muestra como inferior en las novelas: el hábito de la servidumbre, sugiere la autora, les ha hecho abdicar el derecho a la dignidad (Bigas Torres 1991: 389):

llevaban tan en la médula el sentimiento de que la inferioridad era su condición verdadera, que se escandalizaban contra quienes pretendían imponerles un nuevo fardo: el de la dignidad. Hacía tiempo que los indios habían abdicado de ella y creían haberla perdido para siempre (OT: 155).

El conflicto social produce desazón en los indígenas ancianos y furia desordenada en los jóvenes. El ingeniero Fernando Ulloa, representante de la Reforma Agraria, describe esta “condición” exaltada de los indígenas así: “Se excedían todos; unos en servilismo, otros en rebeldía. Se respiraba en el aire el desasosiego, el malestar” (OT: 155). La dignidad se representa, en *Oficio de tinieblas*, como un concepto tan desconocido para los indígenas, que les parece absurda la lucha por reformas sociales y la reivindicación de su dignidad.

Para los indígenas, la lucha por la devolución de sus tierras, llega a ser el objetivo principal de la Reforma Agraria y, esta devolución, es importante ya que los mayas chiapanecos tienen una relación ancestral y sagrada con la tierra, pese a que son excluidos de muchos de los lugares sagrados. La no obtención de sus tierras y el prejuicio racial produce una sensación de extrañamiento en los indígenas representados en las dos novelas.

Hay personajes que se representan situados entre las dos culturas, o sea, los dos mundos novelescos: por ejemplo, las dos niñas y las nanas de *Oficio de tinieblas* y *Balún Canán*. Teresa en *Oficio de tinieblas* intenta volver a la comunidad indígena, pero no se siente cómoda con la forma de vivir de los indígenas: se ha occidentalizado demasiado, de manera que regresa a la casa del terrateniente Leonardo Cifuentes. En realidad, estos personajes pertenecientes a la frontera (cultural), no pertenecen a ninguno de los grupos. La nana indígena en *Balún Canán*, por su parte, es considerada traidora de su propia gente y, por ello, recibe la maldición de los brujos indígenas, en forma de una llaga en la rodilla. En las dos novelas, estos personajes mujeres tienen identidades confundidas y se sienten atraídas por la cultura que les considera como ciudadanas de segunda clase, por lo que no pueden regresar a las comunidades indígenas originales.⁵⁵

En las novelas hay varios ejemplos de procesos de hispanización de los indígenas e indianización de los ladinos. Las niñas adoptan de sus nanas elementos culturales indígenas, aunque, por ejemplo, la madre Isabel no desea tal adopción cultural: “Yo nunca ha sido partidaria de que los niños se críen pegados al tzec de las indias. Los malenseñan. Idolina – vergüenza me da decirlo – aprendió a hablar la lengua antes que la castilla” (OT: 141). Por su parte, el personaje tío David, en *Balún Canán*, ha adoptado la cosmovisión

⁵⁵ Bill Ashcroft define este sentimiento como “ambivalencia”, el cual es un concepto central de la teoría poscolonial: “describe la mezcla compleja de atracción y repulsión que caracteriza la relación entre colonizador/colonizado” (Ashcroft et al. 1998: 12, traducción mía).

indígena, presentando un análisis de la intervención de los ladinos en la naturaleza de Chiapas, donde arguye que las generaciones venideras deben respetar los lugares sagrados mayas. Este hombre excéntrico les da este consejo a los niños: “Y tú, Mario, cuando vayas de cacería, no hagas lo que yo. Pregunta, indágate. Porque hay árboles, hay orquídeas, hay pájaros que deben respetarse. Los indios los tienen señalados para aplacar la boca de los guardianes “(BC: 151). También los dos personajes indígenas, Pedro González Winiktón, en *Oficio de tinieblas*, y Felipe Carranza Pech, en *Balún Canán*, empiezan un proceso de transculturación o hibridación: consideran la fe tradicional irracional y empiezan a vestirse a la manera de los ladinos. No obstante, al regresar al pueblo indígena con ropa de los ladinos, la presión del grupo hace que vuelvan a vestirse de manera tradicional:

Unas semanas después la tribu había absorbido nuevamente a los enganchados. [...] les resulta incómodo distinguirse de los demás por la indumentaria. [...] Pedro, que al regresar volvió a su rango de pasada autoridad, cedió rápidamente a la presión de su grupo y en ningún signo externo se notaba en él rebeldía contra las tradiciones o criterio independiente para juzgar los hechos o “aladinamiento” (OT: 62).

Varios personajes de las dos novelas se encuentran en un intersticio entre las dos culturas: en una realidad cultural híbrida; en la zona de la “liminalidad cultural” (véase 1.4.5), descrita por Homi K. Bhabha (2002: 11). Tal posición cultural intermedia no es, a mi parecer, inferior a las supuestas culturas puras y dominantes y puede abrir paso a la creación de nuevos significados y opciones culturales.

3.6 La representación de la educación del indígena

La resistencia de los terratenientes en contra de una de las disposiciones propuestas por el gobierno de Cárdenas, la alfabetización de los indígenas, es un tema central en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*.⁵⁶ Los personajes terratenientes de las dos novelas intentan evitar la reforma educativa de modos diferentes, lo cual lleva al conflicto central de *Balún Canán*. Los terratenientes entienden que la implementación de la Reforma Agraria y la educación del indígena pondrán fin a su dominación económica y social sobre ellos. En *Balún Canán*, se anuncia la decisión de implementar la educación común para los indígenas, en una carta que ha mandado un abogado, hijo de uno de los terratenientes:

– El gobierno ha dictado una nueva disposición contra nuestros intereses. [...]
– Hágame usted el favor de leer. Aquí.
– «Se aprobó la ley según la cual los dueños de fincas, con más de cinco familias de indios a su servicio, tienen la obligación de proporcionarles medios de enseñanza, estableciendo una escuela y pagando de su peculio a un maestro rural».
Mi madre dobla el papel y sonríe con sarcasmo.

⁵⁶ Durante la presidencia de Cárdenas la educación de las masas formó parte de la nueva ideología revolucionaria, se implementó la construcción de escuelas rurales para llevar al indígena los conocimientos básicos (Bigas Torres 1990: 50).

– ¿Dónde se ha visto semejante cosa? Enseñarles a leer cuando ni siquiera son capaces de aprender a hablar español (BC: 168).

Los personajes terratenientes consideran la alfabetización del indígena un factor amenazador de su poder hegemónico, justificando a esta lógica discriminatoria con comentarios peyorativos como este: “– Indio alzado es indio perdido, decían. Cuando estos tales por cuales sepan leer y hablar castilla no va a haber diablo que los aguante” (OT: 56). Con la oposición del terrateniente César Argüello a cumplir lo que la ley educativa le exige, se desencadena el conflicto central de *Balún Canán*: el terrateniente falta a sus obligaciones y no construye la escuela aunque así se lo exige la ley. Incluso, hay indígenas que resisten la educación y la construcción de la escuela. En la siguiente discusión se destaca que los indígenas tienen que relacionarse con dos poderes hegemónicos que son incompatibles: el de la Reforma Agraria, representado por el indígena Felipe Carranza Pech y el de los terratenientes locales:

– No demos oídos a Felipe. Nos está tendiendo una trampa.
– Si seguimos sus consejos el patrón nos azotará.
– ¡Nadie necesita una escuela! [...]
– No soy yo el que pide que se construya la escuela. Es la ley. Y hay un castigo para el que no la cumpla.
– Pero el guardián de la ley está lejos. Y el patrón aquí, vigilándonos (BC: 217-218).

Finalmente, Felipe logra persuadir a los otros y los indígenas construyen la escuela, y César Argüello pone allí de maestro de niños indígenas que no saben español, sino tzeltal, a su sobrino ilegítimo, Ernesto (un repartidor de periódicos). Por consiguiente, la labor de Ernesto como profesor, resulta inútil. Felipe Carranza Pech expresa su descontento con el maestro ladino monolingüe, Ernesto, así:

– Hemos tenido paciencia. ¿Y cómo han pagado nuestra paciencia? Con insultos, con abusos otra vez. Por tanto, es preciso ir a la casa grande y decir al patrón: ese hombre que trajiste de Comitán para que trabajara como maestro no sirve. Queremos otro (BC:283).

Felipe Carranza Pech crea un verdadero escándalo cuando entra en la casa del patrón y se dirige a César en español, sin mostrar el servilismo indígena obligatorio tenido por costumbre en la época. El indígena le exige al terrateniente, en español, que en vez de Ernesto, emplee a un maestro competente que hable tzeltal para así cumplir cabalmente con la ley. César intenta persuadir a Felipe que Ernesto es competente:

Felipe movió la cabeza, negando obstinadamente.
– Tu maestro no sirve. No sabe enseñar.
César se mordió el labio inferior para disimular una sonrisa. No había que provocarlos. Pero se veían tan ridículos tomando en serio su papel de salvajes que quieren ser civilizados (BC: 290).

En este pasaje se nota que el narrador presenta la dicotomía entre el sujeto colonizado y el colonizador: la perspectiva del personaje ladino César trasunta una visión del indígena como primitivo y salvaje y, naturalmente, presenta al colonizador como civilizado. Aunque Felipe

ha aprendido español, este hecho no cambia la actitud del terrateniente César Argüello: Felipe, a los ojos del terrateniente sigue siendo salvaje, lo cual implica que el estatismo y la estereotipación son rasgos esenciales del discurso colonial. El colonizado no tiene una posibilidad real de cambiar su situación, por lo que el indígena queda preso en la estereotipación del ladino.

En *Balún Canán*, este encuentro marca la ruptura de la relación tradicional entre patrón y peón; indígena y ladino: los indígenas de Chactajal se niegan a volver a trabajar hasta que César Argüello nombre a un nuevo maestro que sea bilingüe. César se enoja y amenaza con una pistola a los indígenas en huelga, forzándolos a regresar a trabajar en el cañaveral. Como reacción, los indígenas prenden fuego al trapiche de la hacienda de César, lo cual produce un incendio explosivo. Este violento hecho muestra la habilidad del indígena a protestar, mediante la huelga, en contra del rechazo del terrateniente a cumplir lo que la ley le exige. Aunque el incendiar la finca es un acto violento, la simpatía del narrador y, tal vez la del lector, está al lado de los indígenas.

Paralelamente, en *Oficio de tinieblas*, sólo el inmigrante de origen alemán, el hacendado Adolfo Homel, toma en serio la exigencia del gobierno de construir escuela y educar a los indígenas empleando a un maestro rural. Homel, que tiene una hacienda de café en Tapachula, en la tierra caliente de Chiapas, articula en la novela, una visión que corresponde con las conocidas teorías de las razas y los climas expuestas por el filósofo Hegel en el siglo XIX: encuentra la explicación del retraso del indígena en factores climáticos.⁵⁷ En el siguiente pasaje, que implica cierto eurocentrismo,⁵⁸ Homel enfatiza la importancia de la educación:

– Los indios nos sirven de mala gana; como son cortos de alcances no pueden sernos muy útiles. Pero con la instrucción todo mejorará.

A don Adolfo le gustaba pronunciar esta palabra: Instrucción. Le despertaba la nostalgia de una patria cuyo recuerdo era cada vez más impreciso y caprichoso. Una patria en la que (como ya no tenía presentes los motivos para emigrar) todo era prosperidad y abundancia; gracias, naturalmente, a las escuelas, liceos y universidades, donde la instrucción se dispensaba. En cambio en América....El clima y la raza eran factores determinantes de su atraso, claro está; pero sólo porque ambos elementos debilitaban al hombre en su lucha contra la ignorancia.

– Hombres instruidos – repetía don Adolfo –, hacen naciones prósperas (OT: 56-57).

Adolfo Homel representa en *Oficio de tinieblas* una visión más moderna que la de los otros hacendados chiapanecos, mostrándose más conforme con la política del México oficial que intentó educar al indígena para incorporarlo e integrarlo a la vida nacional.

Sin embargo, en *Oficio de tinieblas*, los indígenas reciben la instrucción en español de noche, después de haber trabajado el entero día, por lo cual están sumamente cansados

⁵⁷ Esto corresponde con lo señalado por Kathleen Kerr: la teoría de razas del siglo XIX sitúa la biología, la geografía y las condiciones climáticas como razones de la diferencia cultural. La idea de inferioridad y primitivismo de los colonizados, sostenida por los colonizadores, obtiene así un apoyo científico (Kerr 2006: 362).

⁵⁸ "Eurocentrismo es el proceso consciente o inconsciente en que Europa y, las opiniones culturales europeas son construidas como, o aceptadas como, la norma natural y universal" (Ashcroft et al.1998: 90-91, traducción mía).

y no se interesan por aprender. Esto no lo puede entender el personaje terrateniente, Adolfo Homel:

Los indios no se opusieron de una manera descarada a la orden de don Adolfo de asistir a clase. Bajaron sumisamente los párpados y murmuraron frases de agradecimiento, aunque en el fondo de su corazón se sintiesen víctimas de un nuevo abuso. Por eso, en cuanto el capataz se descuidaba, desaparecían de su vista. Se les hallaba, horas más tarde, debajo de cualquier árbol, durmiendo un sueño pesado de borrachera. Don Adolfo no comprendía tal ingratitud (OT: 57).

El indígena Pedro González Winiktón es el único alumno que aprende castellano. La representación literaria de la implementación de la educación, a través del establecimiento de escuelas rurales junto al limitado éxito de la educación del indígena, sugiere que el programa de la educación del indígena de la época fue incompleto.⁵⁹

En suma, la educación y los intentos de convertir a los indígenas en ciudadanos bilingües han sido metas difíciles de cumplir, a nivel de la realidad mexicana, e imposibles de realizar, a nivel de la sociedad indígena ficcional representada en las dos novelas de Castellanos.

3.7 El español como lengua imperial y hegemónica en el México multicultural

El poder superior del español como lengua hegemónica sobre los idiomas indígenas, aparece repetidamente en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*. En ambas novelas se prohíbe a los indígenas hablar español; sólo las nodrizas y sirvientas, que están en contacto directo con sus superiores, tienen permiso de hablar español con ellos. Se ha comentado antes en este trabajo, que Felipe en *Balún Canán*, se dirige al terrateniente César en español, rompiendo así con su tácita subalternidad. El rechazo del terrateniente a cumplir lo que la Reforma Agraria exige con respecto a la alfabetización del indígena es rotunda:⁶⁰ “¡Escuela! Para aprender a leer. ¿A leer qué? Para aprender español. Ningún ladino que se respete condescenderá a hablar en español con un indio” (BC: 289). Asimismo, en *Oficio de tinieblas*, la práctica de subalternidad socio-lingüística implica que el terrateniente se dirige al indígena hablando en una lengua indígena, y no al revés: “los finqueros, a pesar de su desdén por todo lo que concerniera a los indios, solían dominar el idioma de sus siervos a quienes no les permitían expresarse en español” (OT: 298).

⁵⁹ Refiriéndose a este problema educativo, Sylvia Bigas Torres explica que el fracaso de la alfabetización del indígena tienen múltiples razones: muchos lugares poco accesibles no han tenido escuela; los niños de los indígenas tradicionalmente han trabajado; y los padres han preferido retenerlos para trabajar en lugar de enviarlos a la escuela. El miedo de castellanización es también un factor importante, puesto que: “hay una fuerte resistencia de parte del indio a la educación occidental ante el temor de que ésta suplante espiritual y materialmente la propia tradición cultural indígena a la cual están muy apegados” (Bigas Torres 1990: 45). José Bengoa señala que la educación fue el primer gran tema del indigenismo político, no obstante, la educación indígena tendía a castellanizar a los indígenas, que era la manera de integrar y asimilar al indígena a la población mestiza (Bengoa 1994: 20).

⁶⁰ Sandra Messenger Cypess señala que en México antes del gobierno de Cárdenas, la educación de los indígenas fue poco difundida, puesto que no se les consideraba dignos de hablar en español con la clase social dominante. Sólo necesitaban un vocabulario elemental para entender instrucciones de trabajo. Por eso, la alfabetización de los campesinos indígenas de la Reforma Agraria, fue considerada casi como blasfemia (Cypess 1985: 12).

Otro ejemplo de subalternidad socio-lingüística ocurre en el siguiente episodio, observado por la niña ladina, donde un indígena que en el circo monta en la rueda de fortuna, se toma la libertad de hablar español: " – Oílo vos, este indio igualado. Está hablando castilla. ¿Quién le daría permiso? Porque hay reglas. El español es privilegio nuestro" (BC: 162-163). Español, "privilegio nuestro", llega a ser una forma de poder que excluye y marginaliza a los indígenas mayas de las novelas.

La escritura europea llega desde la Conquista a representar el poder imperial renombrando a los lugares y tradiciones de los indígenas: "Los que vinieron después bautizaron las cosas de otro modo. Nuestra señora de la Salud. Éste era el nombre de los días de fiesta que los indios no sabían pronunciar. Les era ajeno" (BC: 294).⁶¹

Para evitar la excavación de las ruinas precolombinas en sus tierras,⁶² el terrateniente César Argüello utiliza el manuscrito indígena que la niña lee en la biblioteca, uno de los hipotextos en *Balún Canán*, como prueba de su derecho a recobrar las tierras expropiadas anteriormente por los ancestros del terrateniente Argüello: "unos papeles que [...] escribió un indio. [...] – Y en español para más lujo. Mi padre mandó que los escribiera para probar la antigüedad de nuestras propiedades y su tamaño" (BC: 199). Este tipo de documentación llega a ser un problema para los ingenieros de la Reforma Agraria, puesto que los ladinos tienen escrituras legales de tierras anteriormente expropiadas a los indígenas. Por otro lado, como lo expresa Pedro González Winiktón, los ladinos terratenientes no aceptaron los documentos originales de propiedad: " – Y mis padres tenían títulos, papeles. De nada les valió" (OT: 185). El indígena alude aquí a los títulos legales que extendieron las autoridades imperiales españolas a algunas familias y tribus indígenas de la colonia. De hecho, en *Oficio de tinieblas*, hay indígenas que poseen títulos de propiedad, pero estos no son considerados válidos para el terrateniente. Esto se ilustra en la siguiente discusión entre el terrateniente Cifuentes y el funcionario de la Reforma Agraria Ulloa:

⁶¹ La lengua española fue introducida como la norma por ser una lengua cristiana que representaba la civilización europea, en oposición a las lenguas de los indígenas tenidas por primitivas e inferiores. Robert Young (1991: 140) señala que los lenguajes, las clases y las naciones existen en jerarquías, y que el lenguaje colonial era el más poderoso culturalmente. El acto inicial de colonización consistió, según Martin Lienhard, en inscribir el poder europeo en el paisaje a través de renombrar la toponimia autóctona, lo cual manifiesta la dominación total. La traducción de textos indígenas orales y escritos al español también volvió a ser parte de este proceso de dominación. Los colonizadores obtuvieron control también mediante la destrucción de los sistemas antiguos de escritura, que representaba la idolatría (Lienhard 1991: 23-26). En las novelas hay ejemplos de este renombramiento: el nombre indígena Jobel se cambió por Ciudad Real y después de la Independencia se cambió, de nuevo, el nombre por San Cristóbal de las Casas. Asimismo, Balún Canán se cambió por el nombre nahuatl Comitán. Cabe destacar, además que todos los personajes indígenas de las dos novelas tienen nombres españoles, pero apellidos indígenas.

⁶² César no informa a las autoridades sobre un hallazgo de ruinas indígenas en sus tierras. No ve la vinculación entre la cultura indígena de aquel entonces con la civilización precolombina. César considera la cultura precolombina sin valor por lo que no se debe perder tiempo en el trabajo arqueológico: "los libros dicen que todo este rumbo es zona arqueológica y podíamos descubrir ruinas muy importantes. Pero la única ruina iba a ser la mía si descuidábamos el trabajo para dedicarnos a abrir agujeros" (BC: 199). De nuevo, el narrador representa a César, menospreciando persistentemente la cultura indígena, lo cual lo pone en situación de colisión con el México oficial, que había descubierto tempranamente el valor patrimonial de las ruinas precolombinas. De hecho, el indigenismo político de los años veinte y treinta, empezó a manifestarse en México en la investigación antropológica y arqueológica con la restauración de ruinas precolombinas.

- Me mostraron sus títulos de propiedad.
- ¿Firmados por quién? Por el Rey de España, o por algún otro señor, que acaso tuvo autoridad el año del caldo, pero del que ahora nadie se recuerda.
- La antigüedad no quita validez a una concesión" (OT: 149).

Como se ha señalado antes, en las dos novelas de Castellanos no se considera a los indígenas dignos de mantener una conversación normal en español, sino que sólo les sirve para entender órdenes e instrucciones. No obstante, los dos personajes indígenas, Pedro González Winiktón, en *Oficio de tinieblas* y Felipe Carranza Pech, en *Balún Canán*, entienden que la exclusión sufrida por no saber español, es una forma elaborada de discriminación. Por eso, piensan que una nueva manera de luchar en contra de la discriminación es aprendiendo el idioma del grupo dominante. Estos dos indígenas aprenden español y postulan que el bilingüismo es inevitable en una sociedad como México: "– Mi hijo sabrá leer y escribir. Hablará castilla cuando esté entre los ladinos. – Se sabrá defender. No lo engañarán fácilmente" (BC: 283). La opción que proponen los narradores de Castellanos para solucionar el conflicto socio-lingüístico que se plantea en las dos novelas es que la única manera de evitar la explotación del grupo dominante y obtener cierta forma de igualdad frente a él, es conocer las reglas jurídicas y las normas sociales y lingüísticas de la sociedad hispana, las cuales les puede permitir a los indígenas entender la cultura de los dominadores y tener la opción de poder salir de su situación de subalternos.

3.8 La representación del poder patriarcal en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*

En ambas novelas se articula un discurso contra el poder patriarcal que marginaliza a los personajes indígenas y a las mujeres. En *Balún Canán*, la autora permite a una niña de siete años ser protagonista y narradora, rompiendo así con lo que hasta entonces había sido lo más común en la novela hispanoamericana de la primera mitad del siglo XX, en donde el protagonista era comúnmente un hombre adinerado y / o educado.⁶³ La niña, como personaje de *Balún Canán*, se opone constantemente a las limitaciones que le imponen. También Castellanos introduce la representación de una nana indígena como personaje complejo que posee un conocimiento profundo de la cultura oral sagrada indígena, en vez de ser sirvienta "invisible", sin personalidad propia, proveniente de la "masa" indígena.⁶⁴ Por otro lado, estas

⁶³ Al respecto, Sandra Messenger Cypess comenta: "Conventional wisdom of the patriarchy holds that children should be 'seen and not heard'. Traditionally, they are cast in the role of listeners, those who receive commands at best, when their existence is recognized" (Cypess 1985: 4). Según Cypess, mediante su papel de narradora, la niña adquiere responsabilidades y funciones antitéticas al papel cultural pasivo y callado asignado tradicionalmente a la mujer. El discurso de la niña no la representa como un personaje pasivo y dócil, sino como una niña decidida y activa. María Inés Lagos señala que las normas de la educación hacen que el desarrollo de niños y niñas sea asimétrico: "Mientras a los niños se los educa para ser independientes, a la niña se educa para que sea dócil, para que se relacione armoniosamente con los que la rodean y se haga cargo de sus necesidades olvidándose de sí misma" (Lagos 1997: 160).

⁶⁴ Manuel Vázquez Montalbán cita a un guatemalteco, quien comenta sobre la "invisibilidad" de las criadas indígenas, esto: "En mi casa siempre tuvieron indígenas de personal de servicio, pero trabajaban sin ser vistos. Cuando limpiaban la casa o servían las mesas, presentíamos que estaban allí pero no les veíamos" (Vázquez Montalbán 1999: 62). La niña de *Balún Canán* revela la actitud de su madre hacia la nana: "No, a mi madre no le simpatiza esta mujer. Basta con que sea india. Durante los años de su convivencia mi madre ha procurado

dos protagonistas, la niña y la nana, aparecen en *Balún Canán*, como marginalizadas por su género y su etnia: no tienen nombres propios y por ello son parcialmente anónimas.⁶⁵ En *Balún Canán*, Castellanos plantea gradualmente la noción de que un niño vale más que una niña: el primer ejemplo aparece al comienzo de la novela, después de la primera metanarración de la nana que la niña interrumpe con esta declaración etnocéntrica :

Y a mi hermano lo miro de arriba abajo. Porque nació después de mí y, cuando nació, yo ya sabía muchas cosas que ahora le explico minuciosamente. Por ejemplo ésta:

— Colón descubrió la América.

Mario se queda viéndome como si el mérito no me correspondiera y alza los hombros con gesto de indiferencia. La rabia me sofoca. Una vez más cae sobre mí todo el peso de la injusticia (BC: 134).

Mario, el hermano menor, ignora el conocimiento superior de la niña: como varón, su estatus es superior. La niña interpreta esta ignorancia como una discriminación. Sin embargo, es la madre que cumple el papel más importante como agente continuadora de una estructura patriarcal dominante, pues, cuando la niña encuentra en el escritorio, escritos sobre la historia de la familia (el manuscrito hallado), su madre la sorprende leyendo el cuaderno y le advierte: “— No juegues con estas cosas — dice al fin —. Son la herencia de Mario. Del varón” (BC: 180). Posteriormente, en el monólogo interior de la madre que aparece en la parte segunda de *Balún Canán*, ella afirma sus ideas patriarcales así: “Gracias a Dios tengo mis dos hijos. Y uno es varón” (BC: 208). Estas marcas patriarcales de la narración alcanzan su punto culminante con la reacción de la madre, cuando comprende que la muerte de su hijo varón por la maldición de los brujos indígenas, es inevitable: “— Si Dios quiere cebarse en mis hijos... ¡Pero no en el varón! ¡No en el varón!” (BC:341). La injusticia de género no existe sólo dentro de la familia, sino es un fenómeno general en la sociedad representada en la novela. Así lo confirma Don Jaime Rovelo cuando, en el entierro del hermano muerto Mario, dice a la niña: “— Ahora tu padre ya no tiene por quién seguir luchando. Ya estamos iguales. Ya no tenemos hijo varón” (BC: 366). El narrador de *Balún Canán* sugiere que es la estructura patriarcal que convierte a los dos hermanos en rivales o enemigos, por virtud del favoritismo de la madre por su hijo. La niña se da cuenta de la diferencia de educación que ella y su hermano reciben y reacciona en contra de esta injusticia, convirtiéndose así en rival de su propio hermano.

La estructura patriarcal, articulada en *Balún Canán*, se extiende a *Oficio de tinieblas*, sin embargo, como hemos visto, la actitud patriarcal tiene consecuencias más graves para la mujer indígena, como en el caso de la violación de Marcela. En la clase media y alta de la

hablar con ella lo menos posible; pasa a su lado como pasaría junto a un charco, remangándose la falda” (BC: 323).

⁶⁵ “[T]he child, the 'native', the woman, the insane, the criminal, the proletarian [were] excluded from authorized representation when it was a question of speaking and writing for themselves (Ashcroft citado en González Ortega 2006: 127).

Ciudad Real representada en *Oficio de tinieblas*, el rol de las personajes mujeres se circunscribe a ser amas de la casa y madres.⁶⁶

En ambas novelas se representa una serie de mujeres que “han fracasado” en la vida por permanecer solteras ya que no han cumplido sus funciones “normales” de participar obedientemente en el matrimonio y en la maternidad. En *Oficio de tinieblas*, el conflicto entre ladinos e indígenas ha producido un estado de excepción, de manera que las solteras pueden salir:

Las solteras abrieron la puerta de su encierro. Por fin ahora podían moverse, actuar, servir, sin que las paralizara la burla o la desaprobación de los demás. Miraron la calle, por primera vez en años, ya no al través de un vidrio, de un batiente entornado, sino a plena luz (OT: 274).

Se evidencia que el personaje femenino de la soltera, únicamente tiene valor a través de su función reproductora y, sólo, una madre se considera una verdadera mujer, por lo que ser soltera es una desgracia para ellas mismas y casi un insulto para su género.

En suma, se articula en las dos novelas un tipo de discurso feminista contra la estructura patriarcal dominante, manifestada, por ejemplo, tanto por la discriminación que sufre la niña en *Balún Canán*, como por el abuso y la violación que sufren las mujeres en *Oficio de tinieblas*. Castellanos representa, sin embargo, otro tipo de mujeres que no cuestionan la estructura patriarcal, sino que cooperan con ella, como lo hace la madre Zoraida Argüello en *Balún Canán*. Las dos personajes mujeres que son más brutales con los indígenas, son Francisca Argüello, en *Balún Canán*, e Isabel Zebadúa, en *Oficio de tinieblas*. La primera tortura a los indígenas y, la segunda, secuestra a la madre de leche, Teresa Entzín López, para que amamante a su hijo, lo que causa la muerte del propio hijo de Teresa. Se puede constatar, entonces, que los narradores de Castellanos postulan que la estructura patriarcal y la discriminación de la mujer es responsabilidad tanto de la mujer como del hombre.

3. 9 Resumen

En la primera parte de este capítulo se ha expuesto las formas narrativas en que la autora, por medio de sus narradores, ha representado tanto los intentos de implementación de la Reforma Agraria en Chiapas y sus principios ideológicos como el rechazo o la resistencia de los hacendados ladinos al cumplimiento de las disposiciones de la Reforma Agraria emitidas por el gobierno mexicano. Asimismo, se ha comentado las diversas formas de explotación del indígenas en que incurrían los personajes ladinos en las dos novelas: la sociedad ladina

⁶⁶ “En el mundo de Ciudad Real, la familia, la hacienda, la Iglesia y la institución militar son de dominio masculino. Los personajes femeninos están atrapados en normas culturales que distorsionan sus voces, o las silencian por completo. La novela presenta el enclaustramiento físico, emocional e intelectual al que están sometidas las mujeres, quienes han internalizado la ideología dominante al punto que, aunque atestigüen el abuso de los hombres hacia otras mujeres, son prácticamente incapaces de desarrollar lazos de solidaridad entre ellas” (Navarro 2003: 29).

de Ciudad Real, en *Oficio de tinieblas*, y los terratenientes, en *Balún Canán*, dependen de la mano de obra indígena y explotan laboralmente al indígena, pagando por su trabajo por debajo de lo justo. La representación literaria de las “atajadoras” y de los “enganchadores” son ejemplos adicionales de esta explotación económica. Se ha comentado también cómo en las dos novelas la mujer indígena es doblemente colonizada: sufre la violación sexual y la marginalización social, sin que estos abusos de indígenas se consideren por las autoridades actos criminales. Además, se ha mostrado que la voluntad de diferenciación y la construcción de estereotipos literarios de los ladinos en *Oficio de tinieblas* y en *Balún Canán* reduce al indígena a la situación de salvaje y primitivo, con el fin aparente de justificar su continua explotación. El discurso en las novelas afirma que en una situación colonial, las identidades de ambos grupos (los colonizadores y los colonizados) sufren extrañamiento y que la discriminación del grupo subalterno, corrompe las instituciones del grupo dominante, incluso la institución de la Iglesia Católica. No obstante, se articula en las dos novelas la representación de personajes que se encuentran en el intersticio de las dos culturas. La educación del indígena en *Oficio de tinieblas* y en *Balún Canán* tienen dos fallas centrales: en un caso un maestro es incompetente y en el otro la alfabetización nocturna de indígenas es inoperante porque ellos están demasiado cansados para seguir la enseñanza. En las novelas se emplean el español como lengua imperial, por ser la lengua más poderosa culturalmente, al mismo tiempo, que se impide a los indígenas el aprenderlo. El poder hegemónico es amenazado por los indígenas hispanohablantes, lo cual contradice la política de la Reforma Agraria propuesta por el gobierno mexicano escenificada en los textos. En las dos novelas se encuentran también múltiples temas que tratan de la discriminación de la mujer y se articula una crítica literaria a una sociedad patriarcal, donde la vida de la mujer es restringida con respecto a la educación y a las posibilidades de obtener una carrera profesional. No obstante, son las mujeres que guardan las tradiciones y conservan las costumbres, por lo que también ellas, comparten la responsabilidad de permitir la estructura patriarcal dominante que se representa en el mundo ficcional de las novelas.

CAPÍTULO 4

La resistencia textual en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas*

4.1 La representación del sincretismo religioso en las dos novelas de Castellanos

Tanto en *Balún Canán* como en *Oficio de tinieblas* los narradores representan diversas formas de resistencia. En *Balún Canán* se enfatiza la idea de que los indígenas que colaboran con los terratenientes, son castigados brutalmente por otros indígenas. En este relato, un indígena que se está muriendo de heridas mortales de machete, es llevado a la casa de los Argüello en Comitán, y es castigado como desertor porque trabajaba para la familia Argüello en la finca Chactajal (BC: 156). Sin embargo, la resistencia cultural más importante se manifiesta a través del sincretismo religioso, ya que se representa a los indígenas como apegados a sus tradiciones. El rechazo de ser absorbido por la cultura dominante es muy fuerte. Este rechazo es representado en las novelas, a través de la descripción de ritos religiosos sincréticos los cuales rigen todos aspectos de la vida, ya que el indígena interpreta el pasado y el presente, mediante su cosmovisión y su mitología.⁶⁷ A través de sus narradores, Castellanos ha incorporado en sus dos novelas una serie de elementos de la religión maya como una muestra visible de la importancia de la cosmovisión indígena: el pukuj o demonio es un peligro constante, y los aspectos culturales asociados con el “nahual” son importantes.⁶⁸ La religión de los indígenas ha ejercido influencia también en el cristianismo de los ladinos. Por ejemplo, el cura en *Balún Canán* se queja de la brujería y las supersticiones de los ladinos, lo cual muestra que la religión popular ha tomado elementos de la cosmovisión de los mayas: “Me traen a las criaturas para que yo las bautice, no porque quieran hacerlas cristianas, pues nadie jamás piensa en Cristo, sino por aquello del agua bendita que sirve para ahuyentar a los nahuales y los malos espíritus” (BC: 339). En ambas novelas, Castellanos ilustra la importancia que las fases de la luna y el firmamento tiene para los mayas y la creencia de que el sol es el dios: “Antes de iniciar

⁶⁷ El sincretismo religioso es producto de 500 años de convivencia. El antropólogo mexicano Eugenio Maurer Ávalos mantiene que los elementos que se derivan de fuentes religiosas españolas e indígenas han sido totalmente rehechos y redefinidos, los unos en función de los otros. Se interpretaban y reinterpretaban nuevos elementos hasta finalmente asimilarlos en una religión sincrética. No obstante, surgió un problema con respecto a la evangelización: los indígenas interpretaron el mensaje cristiano según su cosmovisión y tuvieron que conciliar su propia religión prehispánica con la del Evangelio. Muchos misioneros cristianos no se dieron cuenta de la transformación del significado de un rasgo cultural cuando pasa de una sociedad a otra. Es decir: “que un rasgo cultural puede adquirir una vez transpuesto a otra sociedad [...] su función en otra sociedad de pensamiento” (Maurer Ávalos 1993: 154).

⁶⁸ El fenómeno del “nahual” que se llama “lab” en la zona tzotzil/tzeltal es un concepto lleno de simbolismo, los informantes del antropólogo mexicano Eugenio Maurer Ávalos han hablado de ello con bastante reserva: es uno de los secretos de los mayas que no se debe revelar. Todos los mayas nacen con un animal protector o alter ego animal, o una fuerza natural. Si algo le pasa al animal, lo mismo le sucede al dueño, y viceversa (Maurer Ávalos 1993: 167-168). Luis Fernando Restrepo agrega que “Presente en las culturas mesoamericanas desde tiempos prehispánicos, el nagualismo comprende una serie de prácticas o creencias. [...] expresa una subjetividad extra somática donde las fronteras entre el sujeto y el mundo no están contrapuestas como sucede en el individuo autónomo de la modernidad occidental (el sujeto cartesiano)” (Restrepo 2002: 1099). El ejemplo más destacado en las novelas es el caso de Ernesto, en *Balún Canán*, que dispara a un ciervo sin razón, una acción condenada por los indígenas. Más adelante en la historia Ernesto muere por una bala indígena en la cabeza como ocurrió con el ciervo. En *Oficio de tinieblas* la nana indígena Teresa es: “una ‘canán’, la poseedora de un nahual de fuego, dotado del poder suficiente para convertirse en este elemento y para dictarle sus mandatos” (OT: 86).

cualquier palabra, el hombre que sirve de dechado a los demás debe prosternarse ante su padre el sol” (OT: 11). Los ritos, que son una parte importante de la vida de los indígenas, llegan a convertirse en una forma de oposición o resistencia a la opresión social. En la segunda parte de *Balún Canán*, la siguiente ficcionalización de una fiesta religiosa de origen precolombino que coincide con la celebración de la fiesta católica, el día de Nuestra Señora de la Salud, (“un culto que el señor cura había condenado como idolátrico” (BC: 238)), es un buen ejemplo del sincretismo religioso:

las mujeres volvían el rostro humilde ante el nicho que aprisionaba la belleza de Nuestra Señora de la Salud. Las suplicantes desnudaban su miseria, sus sufrimientos [...] . A gritos solicitaban ayuda. [...] se quejaban del hambre, de la enfermedad, de las asechanzas armadas por los brujos. [...] Lloraban estrepitosamente golpeándose la cabeza con los puños y después, agotados, vacíos como si se hubieran ido en una hemorragia, se derrumbaban en la inconciencia. Roncando, proferían amenazas entre sueños (BC: 238).

Esta ritualización de una fiesta religiosa de los indígenas, llega a constituirse en una forma de catarsis y/o purificación que sirve para que los indígenas expresen y lamenten los abusos inflingidos por los ladinos y otros sufrimientos.⁶⁹ El narrador informa, además, que: “Durante muchos años estos desahogos de los indios estuvieron prohibidos” (BC: 238-239).

La Iglesia Católica se representa en ambas novelas bajo un ángulo desfavorable: ha cultivado la pasividad del indígena; es relativamente débil y rígida; está aliada con los poderosos; y es incapaz de obtener confianza con la población indígena.⁷⁰ La Iglesia Católica se introduce en *Oficio de tinieblas* mediante las figuras del Padre Manuel Mandujano, joven fanático, natural de Ciudad Real, que tiene prejuicios en contra de los indígenas y del obispo, Don Alfonso Cañaveral que aunque es liberal y de otra parte de México, es corrupto e indiferente. El obispo decide mandar al joven cura a San Juan de Chamula, donde no hay población ladina y donde el sacristán, Xaw Ramírez Paciencia, es el único (además de Pedro) que habla y entiende español. El sacristán indígena ha funcionado como sacerdote y ha celebrado actos eclesásticos como el bautismo y matrimonio, pero no

⁶⁹ Sylvia Bigas Torres señala que durante las fiestas religiosas los indígenas: “acuden a desnudar su alma en lamentaciones a viva voz, en extremo ruidosas y emocionales, en contraste con su habitual hermetismo. [...] Toda celebración religiosa implica para los indios el beber grandes cantidades de aguardiente” (Bigas Torres 1990: 367-368). Según las observaciones de antropólogo mexicano Eugenio Maurer Ávalos, lo que importa más para los tzeltales, con respecto a la religiosidad, es satisfacer las necesidades básicas de vida (vestido, manutención y salud), o sea la felicidad acá en la tierra y no en el Reino de los Cielos. El culto a Dios de los tzeltales es audiovisual: se come, se bebe, se toca música y se danza. Por otro lado, el culto que se da a Dios en la misa católica es de carácter invisible y espiritual y hay menos participación (Maurer Ávalos 1993: 172).

⁷⁰ Sylvia Bigas Torres considera la representación del cura y obispo en *Oficio de tinieblas* como una crítica a la Iglesia Católica: muestra la alianza del clero con los ladinos adinerados en los años de la Revolución Mexicana (Bigas Torres 1990: 391). La Iglesia Católica mexicana no simpatizó con la Revolución Mexicana, sino con los terratenientes y otros representantes del poder. Por eso, la relación entre los representantes de la iglesia y los partidarios de la revolución se había empeorado y el México posrevolucionario intentó crear un estado laico (Lagos 1997: 172). Es la maestra de la escuela de la niña en *Balún Canán* que nos introduce al conflicto entre la Iglesia Católica y los funcionarios del gobierno mexicano. Lo más central para la maestra, es evitar la censura que prohíbe la enseñanza católica en la escuela. No obstante, una alumna revela a un inspector escolar que rezan, por eso la escuela está cerrada (BC: 174). Asimismo, es el obispo en *Oficio de tinieblas* que relata que la Iglesia Católica se encuentra en una crisis: “Tú sabes que nos persiguen en Tabasco; que deshonran a los sacerdotes, queman los templos y profanan las imágenes” (OT: 107).

la confesión, puesto que, según él, la confesión es la responsabilidad de los brujos. La función sacerdotal sincrética de Xaw ilustra cómo un representante de la cultura dominante tiene que hacer concesiones en su fe cristiana, para atraer a la población indígena a la iglesia. No obstante, el cura Manuel Mandujano, que llega a ser símbolo de la iglesia colonial en la novela, no logra ganar la confianza de los indígenas. El narrador omnisciente caracteriza la reacción de los indígenas en contra de él, así:

Ante los ojos de los indios Manuel Mandujano era la materialización del dios caxlán. [...] Como todas las divinidades ésta era incomprensible. Tronaba desde el púlpito en un idioma extraño; decretaba mandatos absurdos; se enternecía por motivos incógnitos. Podía temérsele, sí, reverenciársele. Pero quererlo, entregarse a él, jamás (OT: 216).

Es un choque para Don Manuel ver el fracaso que ha tenido el cristianismo en la evangelización del pueblo indígena. El nuevo sacerdote encuentra en San Juan de Chamula lo que considera un paganismo absoluto; los chamulas han destruido los ídolos cristianos, han vestido con ropa las estatuas cristianas y han tapado a la Virgen:

En verdad no tenía muchos motivos para estar contento. Su primera visita a la iglesia lo dejó estupefacto. ¿Era posible que a unas cuantas leguas de Ciudad Real, sede del obispado, no hubiera podido penetrar el cristianismo? ¿Era posible que nadie hubiera advertido y denunciado que los indígenas practicaban una religión distorsionada? Manuel contaba, gracias a las advertencias de don Alfonso, con hallar una dosis normal de idolatría, la dosis que un pueblo convertido introduce siempre en el culto católico y que el culto católico tolera y absorbe. Pero lo que halló en San Juan sobrepasaba en mucho todo lo que hubiera supuesto y delataba un estado absoluto de paganía (OT: 116-117).

Mandujano, que no sabe tzotzil, tiene demasiados prejuicios en contra de los indígenas, para poder iniciar alguna empresa evangelizadora. Como se verá en la próxima sección, Mandujano llega a ser el peor enemigo de los indígenas.

4.2 La formación del culto religioso en *Oficio de tinieblas*: la ficcionalización de una sublevación indígena

Las sublevaciones de los sujetos colonizados siempre han sido un elemento importante de la resistencia a través de la historia de gran parte de Hispanoamérica a partir de la Conquista. Cuando el abuso y explotación es demasiado fuerte, la resistencia se convierte en plena guerra y la religión ancestral juega entonces un papel importante en la formación de cultos autóctonos y sublevaciones en contra del poder dominador. En *Oficio de tinieblas*, Castellanos utilizó hechos históricos como base intertextual en la ficcionalización de un culto religioso.⁷¹ La formación del movimiento religioso o culto popular de Catalina, en *Oficio de*

⁷¹ Según Jorge Volpi, las revueltas de carácter religioso han sido frecuentes en México, también muchas de las revueltas en Chiapas han surgido por motivo de un culto religioso, incluso la insurrección zapatista de 1994. Volpi añade que hay paralelos entre las sublevaciones de 1712 y la de las zapatistas de 1994: "Tal como ocurrió doscientos años antes, la revuelta empezó de forma semiclandestina, gracias a los grupos de activistas y catequistas que trabajaban en las comunidades. En ambos casos, la religiosidad y la lucha política se hallaban tan entrelazadas que resultaba casi imposible distinguirlas" (Volpi 2004: 81).

tinieblas, es causada por su condición de mujer estéril. Mientras que la mujer ladina tiene prestigio por la alta posición de su marido en la sociedad, en sociedades agrarias como la de los mayas, la función maternal de la mujer es esencial.⁷² Por eso, la esterilidad de Catalina desestabiliza su posición en la sociedad maya. El indígena Pedro González Winiktón tiene derecho de rechazar a su mujer Catalina y casarse de nuevo con otra mujer fértil:⁷³ “Bastaría una palabra de Winiktón para que Catalina volviera al jacal de su familia, allá en Tzajal-hemel” (OT: 13). No obstante, Catalina no quiere ser humillada ante la gente. Consulta curanderos y sacerdotes mayas para curarse de su esterilidad, puesto que, según las creencias de los mayas, la esterilidad es una forma de maldición. Por eso, el sacristán Xaw la caracteriza así ante el cura: “ – Es mala, padrecito. Está señalada. Nunca ha tenido hijos” (OT: 224). Catalina utiliza lo que ha aprendido de los curanderos en sus viajes por los Altos de Chiapas y consigue poder mediante su conversión a “ilol” o sacerdotisa. Además, posee un don carismático, y un talento natural de liderazgo. No obstante, el narrador señala que la verdadera causa de su vocación de curandera es su esterilidad: “Catalina regresaba a la sensación de su aislamiento, de su superfluidad. [...] Mujer sin hijos. La nuez que no se rompe para dar paso, crecimiento y plenitud a la semilla. [...] Un hijo. Éste era el nombre de su soledad, de su desvalimiento, de su fracaso” (OT: 316). El narrador recurre, a menudo a repetir, de diversos modos, este motivo narrativo: la vocación religiosa de Catalina se debe a una compensación por la falta de hijos, por tanto, cuando logra atraer a la masa indígena, se siente útil (OT: 13 y 250).

Catalina encuentra estatuas de origen precolombino en la cueva cerca de Tzajal-hemel y descubre que los indígenas creen que Dios las ha parido.⁷⁴ El culto que Catalina instiga es exclusivamente indígena e intenta funcionar como alternativa a la religión hegemónica católica. Por eso, Catalina no permite a los “otros” ladinos tener acceso al culto: “Pero no es bueno profanar nuestras ceremonias, permitir a los caxlanes que se mezclen en ellas. Nadie extraño debe tocar ni una tabla” (OT: 210). Agitados por los rumores del cura Mandujano sobre la idolatría indígena en la cueva, los ladinos de Ciudad Real empiezan a

⁷² “Independientemente de la humilde posición que ocupa en la escala social mexicana, el indio tzotzil está muy orgulloso de su raza y de sus costumbres, las que conserva estricta y respetuosamente. El continuar su especie es un honor para él y por eso resulta degradante el no procrear hijos en el matrimonio. El tener un buen número de hijos es motivo de autoridad y respetabilidad ante sus hermanos de raza” (Bigas Torres 1990: 207-208).

⁷³ Pedro no se casa de nuevo, aunque su matrimonio no es feliz. El narrador señala así un rompimiento con la tradición de la sociedad maya, que en realidad obliga al hombre por la ley tradicional de los tzotziles a disolver un matrimonio, sin hijos. Este es el tema de la novela indigenista *El callado dolor de los tzotziles* (1949) de Ramón Rubín (Bigas Torres 1990: 201).

⁷⁴ Esto coincide con las promesas de la Reforma Agraria, como lo señala Sylvia Bigas Torres: “El hallazgo de los ídolos en la cueva de Tzajal-hemel ocurre en un momento de desasosiego y expectación en el que se inician los trámites (que durarían años) para devolver a los indios las tierras que antes fueron de ellos. Estos interpretan ‘el regreso de los dioses’ como una promesa de liberación de la servidumbre” (Bigas Torres 1990: 406). Homi K. Bhabha analiza las sublevaciones en India y señala que la aparición de “signos” es un rasgo esencial de sublevaciones: “la temporalidad de la repetición que constituye esos signos por los cuales los sujetos marginalizados o insurgentes crean una agencia colectiva. Me interesa la estrategia cultural y la confrontación política constituida en símbolos oscuros y enigmáticos, la repetición maniática del rumor, el pánico y el afecto descontrolado, aunque estratégico, de la revuelta política” (Bhabha 2002: 242). Se puede comparar el hallazgo de las piedras sagradas de 1869 y la aparición de la virgen en la sublevación de 1712 como ejemplos de tales “signos”.

inquietarse por la congregación de indígenas allí. En el discurso de los terratenientes y sus ayudantes ladinos, surge un verdadero temor por la violencia de los indígenas mayas: creen que el culto de Catalina se convertirá en una sublevación. En el siguiente discurso colonial, el abogado Virgilio Tovar, presenta la versión de la historia chiapaneca desde un punto de vista ladino:

Lo que se estaba fraguando en la cueva ha sucedido ya antes. Lea usted nuestra historia: sublevaciones en 1712, en 1862, en 1917. [...] sabemos mejor que los extranjeros: cuando los indios se juntan no es para otra cosa sino para hacer daño a los ladinos. En sus fiestas, en sus borracheras, el saldo es siempre algún caxlán herido o muerto, alguna tienda de custitalero⁷⁵ incendiada. Basta muy poco para lanzarlos contra nosotros. [...] siempre que han intentado rebelarse lo pagaron muy caro. Por eso recurren a sus supersticiones, a sus brujerías. Como creen que sus ídolos los protegen se lanzan a matar y a destruir. ¡Se olvidan de que nuestro Dios es más fuerte y más poderoso que los de ellos! (OT: 242).

Por su parte, el ingeniero de la Reforma Agraria, Fernando Ulloa, intenta convencer al abogado Tovar que el culto no presenta peligro. La masa indígena vacila entre apoyar el culto religioso o seguir a los representantes de la Reforma Agraria: el ingeniero Fernando Ulloa, su ayudante César Santiago y el indígena Pedro González Winiktón. No obstante, Ulloa es un ateo (representa al marxista), que rechaza el significado de la religión, no cree en el culto maya. No obstante, su ayudante, un joven ladino de Comitán que entiende la importancia que la religión tiene para los indígenas, le aconseja:

mostrar su apoyo a estas creencias. Se lo insinuó con bastante claridad. Pero Fernando no accedió nunca a sancionar con su presencia o con sus palabras un rito que no calificaba más que como una superstición grosera. Los indios no comprendían esta insensibilidad de quien les mostraba tanta simpatía en otros terrenos. No se atrevían a interrogar. Pero algo dentro de ellos se cerraba cuando este hombre, Ulloa, les pedía confianza o les hablaba de justicia y redención (OT: 306).

Otra vez el narrador expresa la importancia de la religión. Ulloa no logra ganar la confianza de la masa indígena debido a su rechazo de la cosmovisión indígena. El culto religioso, basado en creencias mayas, ayuda a crear un ambiente hostil hacia la Reforma Agraria.⁷⁶ Algunos creen que los representantes de la Reforma Agraria son demonios. Por eso, Xaw Ramírez Paciencia aconseja a los otros indígenas: "Que no hicieran caso de los consejos engañosos y que estos extranjeros eran pukujes, diablos que habían venido para perderlos y condenarlos" (OT: 183). El ingeniero Ulloa de la Reforma Agraria explica su visión de la religiosidad de los indígenas y analiza las sublevaciones anteriores en Chiapas, así:

— No me fío de los milagros. Conozco la historia. Las rebeliones de los chamulas se han incubado siempre, como hoy, en la embriaguez, en la superstición. Una tribu de hombres desesperados se lanzan contra sus opresores. Tienen todas las ventajas

⁷⁵ Comerciante del barrio de Cuxtitalli, en San Cristóbal de las Casas (Sales 2004: 160).

⁷⁶ Beth Miller señala que Castellanos fundó su visión del destino de los indígenas tzotziles parcialmente de una perspectiva marxista: "Estas [...] creencias, las leyendas mágicas y místicas, han ejercido una influencia negativa, ya que han fomentado en los tzotziles, como grupo, una visión ahistórica del mundo. Esta visión, según la interpreta la autora, les ha dado excusa para la pasividad y el pesimismo y les ha impedido alcanzar la conciencia de que su mayor problema es de orden material (Miller 1984: 137).

de su parte, hasta la justicia. Y sin embargo fracasan. Y no por cobardía, entiéndame. Ni por estupidez. Es que para alcanzar la victoria se necesita algo más que un arrebato o un golpe de suerte: una idea que alcanzar, un orden que imponer (OT: 308).

Ulloa desea un mejor orden de acción y una ideología explícita en la lucha emprendida por los indígenas, dado que según él, cada vez que ha habido una guerra violenta entre ladinos e indígenas, como resultado de la sublevación, los ladinos han salido victoriosos.

Catalina promete una reivindicación de la antigua religión maya, la cual provocará un cambio total en la estructura socio-económica de la sociedad y ayudará a los indígenas a privar a los ladinos de su posición superior. No obstante, esto no ocurre y los representantes de la iglesia y la policía intervienen varias veces violentamente para terminar el rito maya. Cuando el sacerdote Manuel Mandujano intenta destruir los ídolos indígenas en la cueva, la masa indígena lo mata. Para nivelarse con los ladinos, los indígenas razonan así: “los ídolos de la cueva todavía no daban signos de su poder. No se habían medido ni con los santos de Chamula; menos aún con el dios de los caxlanes. – Ellos los clavaron en una cruz y los mataron y bebieron su sangre. Desde entonces nadie los puede vencer” (OT: 309). Como se aprecia, los indígenas interpretan el sacrificio de Cristo en sentido literal: no entienden el mensaje espiritual y el simbolismo de la muerte de Cristo del Evangelio, por eso, Catalina ofrece su hijo como sacrificio. El culto de Catalina en *Oficio de tinieblas* culmina con la crucifixión del niño. La muerte del niño en la cruz despierta a los tzotziles:

El grito con que Domingo Díaz Puiljá expiró sobre la Cruz, tuvo resonancia hasta en el último rincón de la zona habitada por los tzotziles. Vibraba en el aire desolado como un cuerno de caza para despertar en los varones el instinto persecutorio y rapaz. [...] Mientras tanto la tribu se movía como un animal torpe, desarticulado y acéfalo. [...] Cada uno conoce el sitio del rencor, el lugar en que se cumple la venganza y quiere acudir allí para saciarse. La tribu se desbanda. Alrededor de la voluntad de Winiktón y de las órdenes de Ulloa se agavillaron unos pocos. Su meta era Ciudad Real (OT: 326-327).

Otra vez, se rompe el lazo de unión entre los indígenas y un grupo de ellos empieza a deambular por la zona, masacrando a ladinos pobres, la mayoría de ellos niños, mujeres y ancianos, que no logran huir. El narrador sugiere que se trata de una peligrosa sugestión de la masa indígena que lleva a la violencia ciega contra ladinos inocentes, una “psicosis social” o: “una especie de delirio ambulatorio” (OT: 347). Es un terrateniente anciano que logra convencer a los indígenas de que ellos no son invencibles:

les aconsejaba que se dejaran de pendejadas y volvieran a sus milpas porque los días eran buenos para sembrar. ¿Qué estaban persiguiendo? Daba lástima verlos, andrajosos, sucios, andando como locos por cualquier vereda. Uno de los indios contestó que ya no iban a permitir que ningún ladino les hablara de ese modo, puesto que ahora eran iguales. Ante la risa burlona del viejo añadió el argumento irrefutable: que los chamulas tenían un Cristo propio y que habían escuchado la promesa de que no iban a morir. – ¿Vamos haciendo la prueba? – preguntó el viejo. [...] Entonces se llevó el rifle a la cara y dirigió la boca al corazón del indio. [...] A muchos los angustiaba el hecho de que su compañero hubiera caído y pereciera

exánime. Otros aconsejaban esperar. Su opinión prevaleció y los indios velaron el cadáver hasta la noche (OT: 329-330).

Con estos comentarios, el narrador describe la fuerza de las creencias mágico-religiosas: la idea equivocada de la superioridad indígena resulta en un alzamiento sin una finalidad clara y las masacres causa la venganza colectiva sobre ellos ejecutada por el ejército de los ladinos. Hacia el fin de *Oficio de tinieblas*, el narrador expresa: "La tribu de los tzotiles anda dispersa, perseguida. El castigo de los caxlanes los alcanza hasta el sitio más remoto, hasta el rincón más oculto. Y aún más lejos que el caxlán llega el hambre, el miedo, el frío, la locura (OT: 362). Por consiguiente, el anatema del epígrafe de *Oficio de tinieblas* tomado de el *Popol Vuh*, se ha cumplido (véase 2.2). El narrador expresa, sin embargo, una cierta esperanza, cuando cierra la novela con esta frase: "Faltaba mucho tiempo para que amaneciera" (OT: 368). Señala así que, aunque parezca muy distante el futuro, hay esperanzas de una convivencia pacífica entre ladinos e indígenas.

4.3 Resumen

En este capítulo se han comentado diversas formas de resistencia articuladas en *Balún Canán* y en *Oficio de tinieblas*. La religión popular cumple un papel importante en la resistencia cultural de los indígenas. Los intentos del ingeniero Fernando Ulloa por convencer a los indígenas a realizar una sublevación política y no religiosa, fracasa porque él no comparte la cosmovisión de ellos. En resumen, la religiosidad, la violencia ciega y la falta de dirección en la lucha, como móviles de las sublevaciones indígenas hispanoamericanas, han servido de "pretexto" (texto anterior) a la novela.

CAPÍTULO 5

Discusión final y conclusiones

5.1 Discusión final

El discurso ficcional de cualquier novela puede abarcar realidades sociológicas y políticas. Es el caso de las novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos que, como se ha demostrado en esta tesis, se apropian literariamente de aspectos centrales de la historia sociocultural de México y, en especial, de Chiapas. Las dos obras de Rosario Castellanos conservan todavía su vigencia porque plantean literariamente tres problemas socioculturales y políticos que aún no han sido resueltos en Hispanoamérica:

- 1) La co-existencia del colonialismo y neocolonialismo a nivel nacional y regional.
- 2) La no incorporación del indígena a los proyectos de construcción de la nación verdaderamente democrática en los países de Hispanoamérica; en particular, los países de alta población indígena.
- 3) La falta de creación de sociedades plenamente multiculturales y plurireligiosas en los países y regiones de Hispanoamérica.

En los años cuarenta, México en vez de continuar repartiendo la tierra entre indígenas y campesinos, como lo previa la Reforma Agraria, dio prioridad al industrialismo y crecimiento económico, cuyo efecto directo fue el recrudecimiento del conflicto de marginalización representado por los personajes de las novelas.

Desafortunadamente, el proyecto político y socio-económico de la Reforma Agraria aún no ha sido realizado adecuadamente en México. El gobierno mexicano no ha podido cumplir su promesa de justicia social y aceptación cultural del indígena y, por eso, este problema se presenta como la causa central del conflicto entre ladinos e indígenas ficcionalizado en *Balún Canán* y en *Oficio de tinieblas*. Las novelas de Castellanos engloban entonces la problemática realidad posrevolucionaria de todo México. Chiapas representa la extrema dicotomía que prevalece en la comprensión del problema del indígena en México y en el resto de Hispanoamérica. Los discursos de las dos novelas de Castellanos contribuyen a abrir nuevas perspectivas para la transición en el México rural de un sistema semifeudal a una nación industrial y moderna que incluya a gran parte de la población (los indígenas y los pobres), los cuales han permanecido fuera de este proyecto nacional.

La gran actualidad que goza la literatura de Rosario Castellanos es una muestra de la universalidad o “mundialidad” de sus novelas, lo cual demuestra que el texto no se limita al libro, sino que es la producción de un acto cultural localizado en el mundo, que proviene de las relaciones del poder en que el texto es producido (Said en Ashcroft / Ahluwalia 2001: 18). Las dos novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* de la autora chiapaneca parten de un discurso ficcional, inspirado tanto en una serie de hechos históricos de México como en las observaciones de la autora de experiencias de su infancia en los años treinta y durante su madurez, cuando era empleada en Instituto Nacional Indigenista durante los años cincuenta.

Los temas de la injusticia etno-social y del poder patriarcal articulado en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* son todavía actuales y se pueden considerar textos poscoloniales de resistencia y agencia textual, que cuestionan tanto la existencia de sistemas de opresión institucional como las situaciones de opresión social.

El sistema colonial ha prevalecido en partes del llamado “tercer mundo” hasta nuestros días mostrando que la situación del subalterno es universal y, por tanto, los conflictos socio-étnicos presentes en las novelas de Castellanos pueden ser semejantes, real y simbólicamente, a los conflictos de casi todas las sociedades multiculturales del mundo. Aunque la situación representada en las dos novelas de Castellanos es agudizada, los descritos mecanismos de exclusión etno-cultural y estereotipación del “otro” pueden ser parecidos a los que se han dado en otras partes del mundo como, por ejemplo, en Sudáfrica (apartheid) y en la India (sistema de castas basado en la etnia).

En *Balún Canán* y en *Oficio de tinieblas* se presenta ficcionalmente una extrema dicotomía entre el indígena y el ladino. A través de la acentuación de tensiones entre ladinos e indígenas, la autora, por medio de sus narradores, logra mostrar que la distribución de los bienes económicos y del poder socio-político están extremadamente mal repartidos. En los discursos coloniales, articulados por los personajes terratenientes, se postula literariamente la visión de que el “otro” indígena tiene la culpa por su situación subalterna y que es incapaz de cambiar su situación por su limitada capacidad intelectual y su pereza innata. La representación de este ideograma ha sido muy difundida y sigue constituyendo un fuerte argumento para explicar y justificar la pobreza entre los indígenas. Esta visión estereotípica corresponde con las observaciones de Analisa Taylor, quien señala que una noción muy difundida en México es que la causa de la marginalización del indígena no proviene de estructuras sociales desiguales, sino que tiene razones culturales: es decir, la pobreza tendría una causa ancestral (étnica y cultural), la cual el gobierno no puede ni controlar ni modificar (Taylor 2002: 8).

Los personajes subalternos indígenas en *Balún Canán* y en *Oficio de tinieblas* carecen de un conocimiento elemental del sistema político-judicial, por lo que no pueden entender cómo y hacia dónde dirigir sus deseos de superación social, siendo precisamente el desconocimiento del sistema judicial lo que postula Antonio Gramsci como una de las causas de la condición subalterna. Según la perspectiva de los personajes indígenas, hace falta un “liderazgo consciente”, las únicas excepciones son los casos de los personajes Pedro González Winiktón, en *Oficio de tinieblas*, y Felipe Carranza Pech, en *Balún Canán*. Pero aún los narradores de estos dos textos problematizan la división entre ladinos pobres e indígenas. Hay insinuaciones en ambas novelas de que los indígenas deberían juntarse con los ladinos pobres en la lucha común por obtener reformas socio-culturales. No obstante, los ladinos pobres aparecen como aún más susceptibles al poder hegemónico de los terratenientes. El racismo y la relación discordante entre ladino e indígena llega a ser

beneficiosa para la oligarquía que se aprovecha de tal división de los sujetos subalternos. Este hecho es explicado ficcionalmente, hacia el final de *Oficio de tinieblas*, cuando los indígenas masacran a los ladinos pobres y no a los terratenientes ricos.

En contraste, en su lucha social, el ingeniero de la Reforma Agraria, quien rechaza el aspecto espiritual y el culto religioso, es representado como un intelectual marxista que no entiende la importancia de la cosmovisión del indígena. Aunque él se convierte en el portavoz de los indígenas y en su representante ante las autoridades ladinas, él rechaza rotundamente el culto religioso como superstición. Su comprensión del indígena resulta entonces limitada: no se gana la confianza de los tzotziles, que prefieren el culto religioso a la protesta política de orientación occidental. Se puede concluir entonces que el “mensaje” que propone las novelas es que no se pueden separar las prácticas religiosas de los mayas de la lucha por sus reformas sociales.

En las dos novelas de Castellanos los intentos de repartición de tierra entre indígenas son planteados como una tarea demasiado compleja para los funcionarios del gobierno mexicano: las leyes que provienen del México central son difíciles de cumplirse en la realidad ficcional de los textos. En *Balún Canán*, la Reforma Agraria aparentemente cumple su promesa: hay claras indicaciones de que la repartición de la tierra entre los indígenas tzeltales se realizará ya que los terratenientes pierden sus tierras. Por el contrario, en *Oficio de tinieblas*, no se sabe si se efectuará la repartición territorial, puesto que es frenada por la sublevación. No obstante, la autora alude ficcionalmente a que, después de la derrota de los tzotziles, el terrateniente Leonardo Cifuentes sería el futuro gobernador de la región. Se puede interpretar este hecho como una indicación de continuidad de la política colonial y anti indígena, lo que implicaría que la explotación y marginalización del indígena seguirá siendo la realidad vigente en los Altos de Chiapas. La diferencia en la implementación de la Reforma Agraria en las dos novelas, refleja la visión autorial de que la repartición de la tierra entre indígenas y campesinos es casual e incompleta.

En las dos novelas de Castellanos, la Iglesia Católica (i. e. la religión hegemónica), es representada como un aliado del poder. La Iglesia Católica no sólo excluye a la población indígena, sino la marginaliza, proscribiendo la religiosidad maya como una “idolatría”, no deseada por la religión católica hegemónica. Al no aceptarse el sincretismo religioso de los mayas, se niega su tradición cultural ancestral. La destrucción de los elementos culturales (religiosos y lingüísticos) mayas en las novelas; específicamente, la destrucción de piedras o figuras sagradas en *Oficio de tinieblas*, constituye un ataque a una parte esencial de la identidad del indígena maya: el rechazo a su religión animista y politeísta.

Es preciso notar cómo los narradores de las dos novelas destacan la falta de hispanohablantes en las comunidades indígenas, señalando que necesitan a alguien que sea su voz ante la sociedad monolingüe de origen hispánico. Estos papeles de portavoces de los indígenas los cumplen Pedro González Winiktón en *Oficio de tinieblas*, y Felipe

Carranza Pech, en *Balún Canán*. En las dos novelas, Rosario Castellanos propone la educación y el manejo del español como una solución para los indígenas, al menos se puede interpretar la incomunicación etno-lingüística como una de las razones de la condición subalterna del indígena. Aunque esta propuesta ha sido considerada por algunos como una continuación del discurso neocolonial integracionista, la representación de los dos personajes indígenas hispanohablantes (Pedro y Felipe) en las dos novelas de Castellanos se adelanta a la estrategia adaptada por Rigoberta Menchú, quien aprendió español precisamente para promover una lucha pacífica, ayudada por la argumentación y retórica política de tradición hispánica. Además, desde la sublevación de 1994, el Subcomandante Marcos, que no es indígena, ha sido el portavoz hispanohablante de las comunidades congregadas en la sublevación zapatista que hablan diversos idiomas indígenas.

Rosario Castellanos reinterpreta e incorpora intertextualmente en *Oficio de tinieblas* la sublevación de los tzotziles ocurrida en San Juan de Chamula y Tzajal-hemel de 1869-1870, la cual había sido registrada por Vicente Pineda en su crónica *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas* (1888). Al contrario de lo que hace Pineda en su crónica, el narrador de Castellanos toma en serio la religiosidad de los mayas y recrea los actos y los pensamientos de los instigadores de la sublevación desde la perspectiva del indígena subalterno. Según Luís Fernando Restrepo (2002: 1102), Pineda ha reducido los movimientos religiosos a anacronismos y supersticiones de los indígenas “salvajes”. La crónica es parte de la violencia colonial y es escrita sólo para reproducir la violencia y agitar a los ladinos.⁷⁷ Paralelamente, en *Oficio de tinieblas* los rumores del culto que llegan a Ciudad Real son alterados y exagerados y logran alimentar el fuego de la fantasía de la población ladina para crear el pánico. El papel del cronista Vicente Pineda se corresponde así con los papeles que desempeñan el padre Manuel Mandujano y el terrateniente Leonardo Cifuentes en *Oficio de tinieblas*: esto es, agitar a los ladinos para justificar una intervención violenta contra los indígenas que termine con la implementación de la Reforma Agraria, no deseada por los terratenientes representados en las dos novelas.

Llena de prejuicios hacia los indígenas, la crónica de Pineda ha formado parte de la historiografía oficial de Chiapas. Gayatri Chakravorty Spivak sostiene que un discurso como la literatura, aparentemente, cuenta la verdad y se presenta a sí mismo como natural, universal y atemporal y añade que la representación histórica de la élite tiene una clara y distinta agenda política. En consecuencia el contradiscurso (“writing back”), se convierte en un modo de resistencia textual importante y esencial para los subalternos: “si la voz y la

⁷⁷ El tono y la elección de palabras del autor Vicente Pineda es una indicación de la visión negativa del indígena en su crónica: “Las barbaridades de la guerra de castas, que, cual bestia feroz, no distingue sexo, edad, ni condición en las personas, y que para satisfacer sus instintos salvajes, el bárbaro destruye e incendia cuanto encuentra a su paso, sorprendiendo y asesinando en las altas horas de la noche a moradores e inofensivos, nos impone el deber de dar a conocer a nuestros conciudadanos los principales hechos de armas habidos en las cuatro sublevaciones: las atrocidades y todo lo que pueda evitarles nuevas sorpresas para lo sucesivo” (Pineda citado en Restrepo 2002: 1102).

agencia del subalterno no puede ser reencontrada en los archivos de la historia colonial o nacional, puede ser gradualmente reinscrita a través de una crítica de la representación histórica dominante” (Spivak en Morton 2003: 51, traducción mía).

Ante tal afirmación, y siguiendo las teorías de Spivak, pienso que Rosario Castellanos se destaca como un intelectual poscolonial que, con *Oficio de tinieblas*, ha articulado un contradiscurso, es decir, una estrategia importante del intelectual (el novelista) que habla por los subalternos. Castellanos ha intentado representar literariamente la historia de la resistencia subalterna desde la perspectiva de los tzotziles, en vez de hacerlo desde la perspectiva de los ladinos. Esto lo corrobora Martin Lienhard, quien señala que: “Anticipándose en una cierta medida a investigaciones recientes, *Oficio de tinieblas* cuestiona y destruye así el tendencioso texto historiográfico que le sirve de fuente [...] revela en todo caso la índole fonológica de la versión ladina canónica” (Lienhard 1991: 269). Castellanos ha hecho una contribución importante a la revisión histórica del pasado de Chiapas: su reinterpretación ficcional de la sublevación indígena real ha actualizado tal hecho histórico, destacando la persistente relación conflictiva entre ladinos e indígenas.

Los historiadores de los últimos veinte años refutan la crucifixión de la crónica como una fabricación del cronista Vicente Pineda (véase nota 38). El empleo de la crucifixión en *Oficio de tinieblas* puede aparecer como una declaración de la otredad bárbara y salvaje del indígena, que despierta asociaciones con un reprobable sacrificio humano, como si este ritual religioso todavía fuera una tendencia vigente entre los tzotziles que hubiera sobrevivido desde la época precolombina.⁷⁸

La cultura hegemónica occidental ha intentado evitar una transculturación, tal vez, por permanecer apegada a la cultura proveniente de Europa. En las dos novelas de Castellanos, los ladinos desprecian al indígena y a su cultura, aunque los unos dependan de los otros, y viceversa. Los ladinos necesitan al “otro” indígena para crear una identidad y afirmar su superioridad. No obstante, se dan procesos de transculturación en sociedades multiculturales, por lo que no se puede analizar estas dos novelas sólo desde una óptica poscolonial, sin discutir la importancia de la hibridación cultural, la cual es un fenómeno muy presente en ambas novelas. Como se demostró en el segundo capítulo, la polifonía y la transtextualidad incorporan voces de la tradición oral indígena, lo cual corrobora David Huddart, quien sugiere que la literatura palimpséstica es un modelo sugerente de la hibridez cultural (Huddart 2006: 107). Las voces indígenas y el uso de palabras indígenas en las

⁷⁸ Con respecto a la supuesta falsedad de la crónica de Pineda, Jesús Salas-Elorza sostiene que Castellanos: “involuntariamente perpetúa en su novela una mentira que necesita ser desmitificada” (Salas-Elorza 2005: 88). Jean Franco, por su parte, sostiene que no sólo Castellanos aceptó la crucifixión del niño indígena como veraz, sino también lo hizo Ricardo Pozas, antropólogo y autor indigenista mexicano que incluye este supuesto acontecimiento en su libro *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*. Franco destaca que es un hecho central en la novela que los tzotziles no entienden el simbolismo del Evangelio, pese a que, los antropólogos señalan que el sistema simbólico de los indígenas de los Altos de Chiapas es muy sofisticado (Franco 1989: 40-41).

novelas es una muestra visible de la existencia e importancia de las lenguas indígenas en Chiapas.

El mundo novelesco es una realidad cultural híbrida para muchos de los personajes. Las dos niñas son agentes de un discurso pro-indígena y se encuentran en el intersticio de las dos culturas, ya que aunque sean representantes de la cultura dominante, no toman parte en el racismo ni en la estereotipación de los indígenas. Estos dos personajes que se encuentran entre las dos culturas, han empezado un proceso de transculturación que los convierte en los personajes más dinámicos de las dos novelas: en *Balún Canán* la niña y su nodriza, tío David, Felipe Carranza Pech; y en *Oficio de tinieblas*, Pedro González Winiktón, Idolina y Teresa Entzín López. Estos personajes dinámicos están en contraste con los personajes tradicionalistas, en *Balún Canán* César y Zoraida Argüello; en *Oficio de tinieblas* Isabel Zebadúa, Leonardo Cifuentes y Catalina Díaz Puiljá.

Los dos indígenas (Pedro González Winiktón y Felipe Carranza Pech) han aprendido español y, por eso, se pueden enfrentar a una nueva realidad: entienden el sistema político-judicial y obtienen identidades nuevas y más sólidas al utilizar el lenguaje del colonizador, asegurando, que según las nuevas leyes del gobierno mexicano, sus derechos serán respetados como ciudadanos iguales a los ladinos. Esto lo corrobora Bill Ashcroft, quien señala que: hablar un idioma es como vestirse con un mundo y una cultura; el lenguaje colonial da acceso a la autoridad, la cual no se obtiene sólo mediante el lenguaje en sí, sino mediante el proceso que el hablante absorbe de manera inevitable: la cultura donde el lenguaje emerge (Ashcroft 2001: 57). Esta transformación se puede observar en estos dos personajes que empiezan a considerar el colectivismo y el uniformismo en la comunidad indígena como limitante. Esto puede ser problemático porque inevitablemente implica dirigir el proceso de transculturación hacia la cultura dominante.

Las novelas de Castellanos articulan una crítica a ambas sociedades (la ladina y la indígena) considerándolas tradicionalistas. El espíritu tradicionalista del indígena y del ladino es representado como una fuerza destructiva: los ladinos se consideran superiores racial y culturalmente, mientras que los tzotziles, en *Oficio de tinieblas*, viven en un hermetismo cultural y en un estatismo ahistórico. La sociedad de los ladinos se caracteriza por su rigidez y “momificación”. La huida hacia el culto religioso de los indígenas se representa como una tendencia cultural muy fuerte en *Oficio de tinieblas*: se justifica literariamente la explotación y el sufrimiento mediante el escape hacia el mundo mágico, lo cual, en el plano de la realidad, ha sido una costumbre indígena para sobrevivir años de opresión etno-social. La crucifixión del niño mestizo es altamente significativa y simbólica, ya que implica la destrucción de un mestizo con sangre ladina, representante del mal. Homi K. Bhabha problematiza esta postura ideológica y forma de resistencia cultural por implicar que la creencia en la gloria de una cultura pura siempre ha llevado al genocidio de los otros: “la idea misma de una identidad nacional pura, objeto de una “limpieza étnica” [“ethnic cleansing”], sólo puede

lograrse mediante la muerte, literal y figurativa” (Bhabha 2002: 21). Esto se representa literariamente en *Oficio de tinieblas* en el hecho de que algunos personajes novelescos y representantes de cada grupo étnico, desean el exterminio del otro grupo.

Cabe destacar que Castellanos considera el conflicto entre ladinos y mayas como un problema económico y no cultural. Es la explotación, el racismo y la marginalización que son las causas del conflicto en las novelas, y no, la cultura en sí misma, pues ésta abre el camino para una adecuada transculturación. Es preciso advertir, no obstante, que esta visión de la hibridez puede ser problemática, puesto que en América Latina, según Bill Ashcroft: “the ideology of the mestizo has been seen by some as obscuring the continuing oppression of indigenous Americans” (Ashcroft 2001: 187). Una celebración del sincretismo y la hibridez en sí, como “armonía social”, sin que se cuestione la hegemonía cultural y las relaciones de poder neocoloniales, tiene el riesgo de aparecer como justificación del hecho consumado de la violencia colonial (Ashcroft 2001: 188). Los postulados del “mesianismo racial” de, por ejemplo, José Vasconcelos tuvieron cierta influencia en México e Hispanoamérica y han sido usados por el gobierno mexicano para idealizar al mestizo y promover así la unidad nacional entre todos los mexicanos.⁷⁹ Por consiguiente, en la creación de una identidad nacional mestiza en México e Hispanoamérica, el indígena debe integrarse y ser actor de tal proyecto nacional. En las dos novelas, Castellanos postula el problema de la creación del estado nacional multicultural, lo cual es también un tema importante para la teoría poscolonial. En los intentos de crear una identidad nacional homogénea y monolingüe, y no un estado multicultural, se excluye a los habitantes de etnias minoritarias que no encajan con el perfil étnico que posee la mayoría de la población. Los intentos de mexicanización del indígena mediante la alfabetización y su incorporación a la cultura ladina y mexicana dominante, son modos literarios creados por los narradores Castellanos para cuestionar la ambición subsecuente de crear una identidad nacional monocultural.

No obstante, estos intentos fracasan en las novelas, ya que se articula una fuerte crítica social a la educación del indígena de aquel entonces. En la escuela representada en *Balún Canán*, por ejemplo, el maestro es incompetente (no sabe tzeltal), mientras que en la escuela de *Oficio de tinieblas*, el maestro es competente, pero las clases nocturnas no atraen a los indígenas porque éstos están cansados de su trabajo diario. En ambos casos, la enseñanza resulta incompleta e inútil. El mensaje que Castellanos dirige a su destinatario es que la enseñanza debe ser bilingüe y multicultural y que las condiciones de vida del indígena tienen que mejorar para que la educación del indígena sea exitosa: la incorporación del indígena al sistema educacional nacional exige automáticamente mejores

⁷⁹ La ideología del mestizaje puede llegar a ser una: “visión cultural idealizada que ha sido usada para crear (construir simbólicamente) la identidad étnica y la unidad cultural de Hispanoamérica en base al ideal de un mestizaje armonioso de diversas razas, etnias y tradiciones culturales” (González Ortega 2006: 48).

condiciones de vida para los indígenas, ya que, por ejemplo, los niños indígenas tienen que dejar de trabajar para poder asistir a las escuelas.

La representación de Catalina Díaz Puiljá en *Oficio de tinieblas* como mujer carismática, que posee talento de liderazgo, es significativa. Ella encuentra la acción religiosa como compensación por su esterilidad. Catalina, a través de la espiritualidad y la religiosidad y de su liderazgo carismático, atrae a más indígenas que los seguidores de la Reforma Agraria. Los historiadores han observado que las mujeres han cumplido papeles importantes en movimientos religiosos populares registrados en la historia de América Latina desde la Conquista. La ficcionalización de una sublevación social real, bajo el mando de una mujer, elaborada literariamente por Castellanos en *Oficio de tinieblas*, comprueba lo estudiado por Irene Silverblatt quien constata que han surgido muchos movimientos religiosos populares de campesinos, donde las mujeres han desempeñado papeles dirigentes en el movimiento de resistencia (Silverblatt en Huizer 1990: 43).

Sin embargo, cabe preguntarse por qué se representa Catalina, en *Oficio de tinieblas*, como un personaje que ignora el trabajo político de su esposo que se nutre del modelo occidental. Gayatri Chakravorty Spivak mantiene que la existencia del colonialismo y del patriarcado ha sido la principal razón para que el sujeto subalterno femenino no pueda hablar y ser escuchado, dado que las mujeres han sufrido de opresión tanto del colonizador como de los hombres (Spivak en Loomba 2005: 195). Las mujeres indígenas son, por tanto, doblemente colonizadas. La situación marginalizada de Catalina (mujer estéril, subyugada tanto por su esposo indígena como por el poder patriarcal de los ladinos), es ejemplo de esta doble opresión dentro de la comunidad tzotzil. Así la representación de Catalina corresponde con lo señalado por Spivak en el sentido de que los líderes nativos masculinos han encontrado una manera de hablar; de protestar, como lo hace Pedro González Winiktón, en *Oficio de tinieblas*, y Felipe Carranza Pech, en *Balún Canán*.

Mediante la representación del reparto injusto de la tierra y de los bienes materiales y de la explotación de los subalternos indígenas chiapanecos, las novelas de Castellanos logran problematizar una serie de aspectos que también son temas centrales de la teoría literaria poscolonial. En estas novelas, Castellanos ha difundido al resto de México y el mundo su visión del conflicto entre indígenas subalternos y ladinos dominadores. Las dos novelas estudiadas constituyen una contribución literaria para cambiar la situación social de injusticia en Chiapas. La autora real expresó su vocación así: "Me siento comprometida con una realidad con la cual no estoy conforme y para la cual quiero colaborar para que, de alguna manera, cambie" (Castellanos citada en Frischmann 1985: 665). En mi opinión, Castellanos ha cumplido el papel de representar al subalterno y ser su voz ante la cultura ladina mexicana de su época.

Rosario Castellanos ha representado en sus dos novelas la fuerte conexión que establecen los mayas entre mitología y realidad. Mediante la representación literaria del

mundo mítico-real de los mayas, la autora da una explicación alternativa de la conducta del indígena, la cual está regida por su cosmovisión mágico-religiosa. Por consiguiente, las dos novelas de Castellanos funcionan, en gran medida, como un intento de representar el modo de pensar del indígena. Para el lector informado, *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* representan la contribución de un mejor entendimiento de la diferencia cultural del indígena maya y su cultura ancestral. A mi parecer, el mensaje esencial que el lector puede extraer de las dos novelas, es que para obtener su incorporación en el estado nacional, se debe respetar esta diferencia cultural y no exigir la aculturación incondicional del indígena.

En suma, la autora no ha presentado soluciones fáciles en estas dos novelas, por lo que el fundamento de una convivencia pacífica entre las comunidades de ladinos e indígenas es frágil. Una novela (*Balún Canán*) plantea el conflicto etno-social en tono optimista; la dominación (hegemonía) de los ladinos hacendados cesa con la muerte del hijo varón, su heredero, mientras que la otra novela (*Oficio de tinieblas*), es más pesimista, pues los personajes indígenas, al ver suprimido su rito religioso por la venganza de los ladinos, se vuelven ensimismados y pasivos. No obstante, Castellanos, en ambas novelas, abre el camino para la discusión de una transculturación e hibridez (mestizaje) no armonioso; un mestizaje que acepte las diferencias etno-lingüísticas de todos los grupos de la nación. Por lo tanto, estos dos textos, en mi opinión, expresan esperanzas para la realización de una sociedad verdaderamente multicultural en México e Hispanoamérica.

5.2 Conclusiones

En este trabajo he analizado las novelas *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* de la autora mexicana Rosario Castellanos a la luz de postulados de la narratología (Genette) y de la teoría poscolonial (H. Bhabha, A. Loomba, B. Ashcroft, G. Spivak etc.), centrándome tanto en los conceptos narratológicos de historia, relato, narración y paratextualidad e intertextualidad, como en los conceptos poscoloniales de subalternidad, hegemonía, resistencia, hibridez cultural y otredad.

En el primer capítulo, presenté un resumen de los primeros documentos indígenas a partir de la Conquista. Examiné cómo en la zona maya, la tradición oral indígena fue transcrita para preservar la cosmovisión maya a futuras generaciones como una estrategia de resistencia textual. Mostré los rasgos más importantes de las vertientes literarias del indianismo, indigenismo y neoindigenismo. Discutí que los discursos del indianismo literario del siglo XIX hicieron énfasis en la otredad del indígena y su inferioridad racial y utilizaron al indígena como símbolo nacionalista después de la Independencia, mientras que el indigenismo literario de los años treinta del siglo XX enfatizó el problema social del indígena. Sin embargo, los autores de tales obras (indianistas o indigenistas) tenían un conocimiento limitado del mundo indígena, por lo que la finalidad de estas novelas, parece haber sido la integración del indígena al estado nacional. Demostré como prominentes ideólogos

influyeron en la literatura y política indigenista, de diferentes maneras, por ejemplo, mediante las teorías asimilacionistas del mexicano José Vasconcelos y las teorías marxistas del peruano José Carlos Mariategui, cuya ideología se adelanta a la literatura neoindigenista de los años cincuenta. Explicué cómo las obras neoindigenistas fueron escritas por autores que tenían un conocimiento más profundo de la cultura indígena que el mostrado por las generaciones anteriores. Pasé luego a explicar el papel de la Revolución Mexicana en la literatura y señalé que México fue el primer país que implementó una política indigenista, como parte de su proyecto nacional. Hice una presentación de la autora y reseñé cómo la crítica ha evaluado sus novelas. Explicué como ciertos críticos han considerado *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* como novelas indigenistas; novelas neoindigenistas; novelas de la Revolución Mexicana; novelas regionalistas; y novelas feministas y testimoniales, lo cual revela no sólo la variedad de temas representados en tales novelas, sino también el problema que implica encasillar estas obras en categorías “cerradas” de análisis literario. Luego, pasé a plantear las hipótesis de trabajo de esta tesis y presenté la teoría y la metodología elegidas para el análisis de las dos novelas de Castellanos. En la sección sobre la teoría literaria poscolonial introduje los conceptos de la teoría poscolonial que he empleado: hegemonía, subalternidad, resistencia, otredad e hibridez cultural e incluí una explicación de la fuerte resistencia cultural que ha surgido en la zona maya. Puesto que un tema clave de las dos novelas, es la devolución de tierra a los indígenas, señalé los más importantes rasgos de la Revolución Mexicana y de la Reforma Agraria.

En el segundo capítulo, a la luz de las teorías de Gerard Genette sobre la “transtextualidad”, analicé el discurso narrativo y el extenso empleo de epígrafes y metahistorias en las novelas. Explicué el significado y uso de los elementos paratextuales (títulos, epígrafes, intertextos) y analicé el empleo de los epígrafes tomados de relatos antiguos mayas, que tienen la función de dar autoridad textual a las novelas y apuntar a su contenido temático. Hice un análisis de la estructura externa e interna de las dos novelas, centrándome en el estudio del tiempo, espacio, focalización y uso de diferentes estilos y monólogos interiores. Comprobé que la voz de la tradición oral indígena surge en el texto, como signos de la oralidad de una cultura marginalizada, y que tales signos cumplen funciones estructurales importantes en las novelas. Concluí preliminarmente que las novelas de Castellanos tienen una estructura de polifonía, una complejidad de voces, donde las voces son equiparables, y no jerárquicas, lo cual me llevó a sugerir que el discurso narrativo de las novelas tiene rasgos de una narrativa híbrida y palimpséstica. Analicé el empleo de los conceptos de intertextualidad / hipertextualidad, localizando como el más importante hipotexto de *Balún Canán* el *Popol Vuh*, y de *Oficio de tinieblas* una crónica de 1888 sobre la sublevación de los tzotziles en San Juan de Chamula en 1869-1870. Concluí que las dos novelas de Castellanos presentan un alto grado de hibridez entre las culturas narrativas europeas y mesoamericanas a nivel del tema, la técnica y el lenguaje.

En el tercer capítulo, tomé como trasfondo el estudio de la representación de la Reforma Agraria, para analizar la función literaria del subalterno como personaje. Demostré cómo la autora ha representado literariamente las expropiaciones de tierra indígena y cómo ha ficcionalizado la ideología de la Reforma Agraria y la oposición mostrado por los personajes terratenientes en contra de las disposiciones agraristas del gobierno mexicano. Examiné cómo en varios discursos de tono colonial, los terratenientes defienden su derecho a la tierra como “innato” y enfatizan que los indígenas necesitan un liderazgo firme porque no son capaces de autogobernarse. Comenté cómo en *Balún Canán* y en *Oficio de tinieblas* la visita del presidente Lázaro Cárdenas despierta la consciencia política de los indígenas y cómo los dos personajes indígenas Felipe Carranza Pech y Pedro González Winiktón razonan que una lucha política pacífica por la justicia social, basada en las nuevas leyes que proponen igualdad entre todos los mexicanos y una devolución de tierra, es mejor opción política que la violencia y las sublevaciones sin un objetivo claro. Demostré cómo la autora, a través de sus narradores, ha representado una sociedad colonial y semifeudal que basaba su existencia económica en la explotación del indígena. En las dos novelas, la población ladina explota al indígena de todos los modos posibles: la sociedad ladina de Ciudad Real, en *Oficio de tinieblas*, y los terratenientes, en *Balún Canán*, dependen de la mano de obra barata del indígena que pagan por debajo de lo justo. La representación tanto de las atajadoras, mujeres subalternas ladinas, como de los enganchadores son ejemplos literarios de esta explotación. Demostré cómo la mujer indígena en *Oficio de tinieblas* es doblemente explotada como vendedora ambulante y como víctima de abuso sexual. Comenté también cómo el castigo corporal se repite en las novelas.

Proseguí explicando la representación en *Balún Canán* y *Oficio de tinieblas* de un discurso colonial hegemónico encarnado por la sociedad ladina. Aclaré la estereotipación del “otro” indígena identificando varias de sus formas e ilustré cómo el sujeto colonial es reducido a un ser infantil, inocente y salvaje. Aclaré cómo Castellanos representa el estado colonial, en el que tanto colonizador como colonizado viven constantemente con una sensación de extrañamiento; en una condición agonizante, debido a la tensión entre los dos grupos. Por otro lado, el estado colonial abre también el camino para una hibridación cultural. Además mostré la representación de la alfabetización y educación del indígena en las novelas que fue parte importante de la política indigenista de la época representada en las dos novelas. Asimismo, mostré cómo los intentos de la educación del indígena resultan incompletos, siendo caracterizados como un fracaso. Esclarecí los intentos de los terratenientes de evitar la alfabetización del indígena, en virtud de que el idioma español, lenguaje culturalmente más prestigioso, fue considerado un privilegio de la población ladina. Al final de este capítulo identifiqué el discurso feminista en las novelas, o sea, las estructuras patriarcales de las sociedades que marginalizan a mujeres e indígenas en las novelas.

En el cuarto capítulo intenté explicar las diferentes formas de resistencia textual de los indígenas que aparecen en las dos novelas, poniendo énfasis en el sincretismo religioso. Presenté los rasgos más importantes de la religiosidad de los mayas chiapanecos. Asimismo, hice aquí un análisis del desarrollo del culto religioso que intenta restaurar las antiguas creencias mayas y crear una religión “pura” maya que desafíe la religión hegemónica: el catolicismo. Examiné cómo los ataques de los ladinos provocan a los indígenas de tal manera que el culto religioso pacífico se vuelve violento y se convierte en una sublevación que culmina tanto con la crucifixión del niño mestizo como con una masacre de ladinos pobres en los Altos de Chiapas, la cual justifica el contraataque armado, que reduce a los indígenas a condiciones sociales peores que las que habían experimentado antes.

En el quinto capítulo discutí y precisé los temas expuestos en mi hipótesis: cómo la autora ha representado tanto la resistencia, subalternidad, hegemonía, otredad e hibridez cultural en las novelas, como la sublevación en *Oficio de tinieblas*. Estas dos novelas son, en mi opinión, todavía actuales, puesto que problematizan una serie de relaciones asimétricas aún no resueltas, como la falta de creación de sociedades plenamente multiculturales y plurireligiosas y la falta de incorporación del indígena al proyecto nacional. Expliqué que Castellanos sigue los principios teóricos de Gramsci, los cuales, en el plano ficcional de las novelas, postulan que la masa indígena es representada como inconsciente e incoherente, por lo que la falta de liderazgo consciente convierte las sublevaciones indígenas en inútiles. Discutí también cómo Castellanos representa la sociedad maya a partir de su cosmovisión para explicar la conducta del indígena y su diferencia cultural. Examiné la representación novelesca de la sublevación en *Oficio de tinieblas* y concluí que la representación del culto religioso y subsecuente sublevación de los indígenas, se puede ver como una revisión histórica de una crónica (la de Vicente Pineda) de la historia oficial del siglo XIX. Finalmente, expliqué cómo la autora mexicana reinterpreta los hechos desde la perspectiva del subalterno, y no desde la perspectiva del establecimiento ladino, o de las autoridades estatales, siendo ésta también una importante estrategia de resistencia textual empleada por el intelectual poscolonial.

Bibliografía

- Anderson, B. (1983): "Imagined communities". En Ashcroft, B./ Griffiths, G./ Tiffin, H. (eds) (2006): *The Post-colonial studies reader*. London: Routledge. 123-125.
- Ashcroft, B./ Griffiths, G./ Tiffin, H. (1998): *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.
- Ashcroft, B./ Ahluwalia, P. (2001): *Edward Said*. London: Routledge.
- Ashcroft, B. (2001): *Post-colonial transformation*. London: Routledge.
- Bellini, G. (1997): *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Castalia.
- Benedetti M. (1969): *Letras del continente mestizo*. Montevideo: Arca.
- Bengoa, J. (1994): "Los indígenas y el estado nacional en América latina". En *Anuario Indigenista*. Vol.XXXIII: 13-46.
- Bhabha, H. K. ([1994] 2002): *El lugar de la cultura*. (Traducción de César Aira). Buenos Aires: Manantial.
- Bigas Torres, S. (1990): *La narrativa indigenista mexicana de siglo XX*. Guadalajara: Editorial universidad de Guadalajara.
- Booker, M. K. (1996): *A practical introduction to literary theory and criticism*. White Plains, N.Y.: Logman.
- Burdell, L. (1997): "A Different Dialogue: Narratology Reads Cultural Difference in Castellanos's *Oficio de tinieblas*". En *Siglo XX/ 20th Century*.15: 55-74.
- Burgos, E. ([1983] 1992): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Seix Barral.
- Castellanos, R. ([1957] 2004): *Balún Canán*. Edición de Dora Sales. México: Cátedra.
- Castellanos, R. ([1962] 1998): *Oficio de tinieblas*. New York: Penguin Books.
- Castillo, D. A. (1992): "Rosario Castellanos: Ashes without a Face". En Smith, S./ Watson, J (eds): *De / Colonizing the subject: the politics of gender in women's autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 242-269.
- Csorba, A (2001): *Hacia una mejor apreciación de los hombres en Balún Canán y Oficio de tinieblas*. Tesis de maestría. Canada, Queen's University.
- Cypess, S. M. (1985): "*Balun-Canan: A Model Demonstration of Discourse as Power*." En *Revista de Estudios Hispánicos*. 19: 1-15.
- De Valdés, M. (1996): "The Discourse of the Other: Testimonio and the Fiction of the Maya". En *Bulletin of Hispanic Studies*. LXXIII: 79-90.
- Dorward, F. R. (1985): "The Function of Interiorization in *Oficio de tinieblas*". En *Neophilologus*. 69: 374-385.
- Farriss, N. M. (1984): "Persistent Maya Resistance and Cultural Retention in Yucatán". En Kicza, J. E. (ed.) (2000): *The Indian in Latin American history: resistance, resilience, and acculturation*. Wilmington, Del.: Scholarly Resources. 53-71.
- Fernández, T./ Millares, S./ Becerra E. (1995): *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial universitas.
- Finnegan, N. (2001): "Reproducing the Monstrous Nation: A Note on Pregnancy and Motherhood in the Fiction of Rosario Castellanos, Brianda Domecq, and Angeles Mastretta". En *The Modern Language Review*. 96: 1006-1015.
- Franco, J. (1989): *Plotting women: gender and representation in Mexico*. New York: Columbia University Press.
- Franco, M. E. (1985): *Rosario Castellanos. Otro modo de ser humano y libre*. México D.F.: Plaza y Valdéz.
- Frischmann, D. (1985): "El sistema patriarcal y las relaciones heterosexuales en *Balún Canán*, de Rosario Castellanos". En *Revista-Iberoamericana*. 51: 665-678.

- Gandhi, L. (1998): *Postcolonial theory: a critical introduction*. New York: Columbia University Press.
- Genette, G. ([1972] 1989): *Figuras III*. (Traducción de Carlos Manzano). Barcelona: Editorial Lumen.
- Genette, G. ([1982] 1997a): *Palimpsests: literature in the second degree*. (Translated by Channa Newman & Claude Doubinsky). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Genette, G. ([1987] 1997b): *Paratexts: thresholds of interpretation*. (Translated by Jane E. Lewin). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gil Iriarte, M. L. (1998): "‘Balún Canán’, la voz de una Antígona mexicana". En *Anales de literatura hispanoamericana*. 27: 297-310.
- González, A. (1975): "Lenguaje y protesta en *Oficio de tinieblas*". En *Revista de Estudios Hispánicos*. 9: 441-505.
- González Ortega, N. (2006): *Relatos mágicos en cuestión: la cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. Madrid: Iberoamericana.
- Huddart, D. (2006): *Homi K. Bhabha*. London: Routledge.
- Huizer, G. (1990): "La brujería y el potencial para la resistencia popular en América Latina". En *América Indígena*. 50: 27-62.
- Kempen, L. C. (2001): *Mariama Bâ, Rigoberta Menchú and postcolonial feminism*. New York: P. Lang.
- Kerr, K. (2006): "Race, nation and ethnicity". En Waugh, P. (ed.): *Literary Theory and Criticism: An Oxford Guide*. Oxford: Oxford University Press. 362-385.
- Kloepfer, S.Y. (2000): 'Balún-Canán' and 'Como agua para chocolate' as a Code of Communication for a New Image of Woman. Tesis doctoral. University of Indiana.
- Kuhnheim, J. S. (1990): "The Limitations of Form: Rosario Castellanos' *Oficio de tinieblas*". En *Crítica: A Journal of Critical Essays*. 2: 53-63.
- Lagos, M. I. (1997): "Balún-Canán: Una novela de formación de protagonista femenina". En *Revista Hispánica Moderna*. 50: 159-179.
- Lagos Pope, M. I. (1986): "Individuo y sociedad en *Balun-Canan*." En *Texto-Critico*. 34-35: 81-92.
- Lavou, V. (1993): "El juego de los programas narrativos en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 37: 319-332.
- León-Portilla, M. (1992): *Literaturas indígenas de México*. México: Editorial Mapfre.
- Lienhard, M. (1984): "La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas". En *Cuadernos Hispanoamericanos*. 414: 110-120.
- Lienhard, M. (1991): *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Hanover: Ediciones del norte.
- Lindstrom, N. (1989): *Women's voice in Latin American Literature*. Washington: Three Continents Press.
- Loomba, A. (2005): *Colonialism / postcolonialism*. London: Routledge.
- López González, A. (1991): *La espiral parece un círculo*. México: Texto y contexto.
- López González, A. (2000): "Oficio de tinieblas: Novela de la nación mexicana". En *Palabra y el Hombre: Revista de la Universidad Veracruzana*. 113: 119-126.
- Lorente-Murphy, S. (1989): "La Revolución Mexicana en la novela". En *Revista Iberoamericana*. 148-149: 847-857.
- Lorenzano, S. (1995): "La mirada sobre Chiapas de Rosario Castellanos: «Balún-Canán» y la heterogeneidad narrativa". En *Revista CELEHIS*. 4/5: 27-57.
- Luengo, E. (1998): "La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana". En *Cuadernos Americanos*. 71: 180-197.

- Luque, C. I. (2003): "Balún Canán de Rosario Castellanos: un ejemplo de memorias Pseudotestimoniales". En *Contribuciones desde Coatepec*. 4: 17-34.
- Masoliver, J./ Vidales, C. (1995): *América Latina*. Fredriksberg: Samfundsliteratur.
- Maurer Ávalos, E. (1993): "La síntesis religiosa de los tzeltales". En Gossen G. (ed.): *De palabra y obra en el nuevo mundo 3. La formación del otro*. Madrid: Siglo veintiuno editores. 153-180.
- Miller, B./ González, A. (1979): *26 autoras del México actual*. México D. F.: Costa-Amic.
- Miller, B. (1984): "Historia y ficción en *Oficio de tinieblas*." En *Texto-Critico*. 28: 131-142.
- Monsiváis, C. (2000): "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX". En *Historia general de México*. México D.F.: El Colegio de México. 959-1076.
- Morton, S. (2003): *Gayatri Chakravorty Spivak*. London: Routledge.
- Nagy, S. (1995): "Del 'indio pendejo' al 'indio legítimo': La subversión del poder mediante la parodia en *Mi tío Atahualpa* de Paulo de Carvalho-Neto". <<http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/nagy.html>>, acceso 4 de mayo 2007.
- Nagy-Zekmi, S. (2003): "Estrategias poscoloniales: la deconstrucción del discurso eurocéntrico". En *Cuadernos Americanos*. 97: 11-20.
- Navarro, C. (2003): Sexualidad femenina y patriarcado en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos. En *Explicación de Textos Literarios*. 31: 29-37.
- O'Connell, J. (1995): *Prospero's Daughter: the Prose of Rosario Castellanos*. Austin: University of Texas Press.
- Pacheco, C. (1995): "Sobre la construcción de lo rural y lo oral en la literatura hispano-americana". En *Revista de la crítica literaria latinoamericana*. 42: 57-71.
- Palés Castro, M. (ed.) (2004): *Nuevo espasa ilustrado*. Calpe: Espasa.
- Paz, O. ([1950] 2004): *El laberinto de la soledad*. Madrid: Catedra.
- Pérez, A. J. (1999): "El poscolonialismo y la inmadurez de los pensadores hispanoamericanos". En de Toro. A / de Toro. F. (eds): *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica*. Frankfurt: Vervuert-Iberoamericana. 199-213.
- Perus, F. (1991): Sobre la narrativa de Rosario Castellanos y 'La espiral parece un círculo' de A. López. En *Nueva revista de filología hispánica*. 39: 1083-1095.
- Platas Tasende, A. (2004): *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Espasa.
- Poniatowska, E. (1985): *Ay vida, no me mereces: Carlos Fuentes, Rosario Castellanos, Juan Rulfo, la literatura de la Onda*. México: Contrapuntos.
- Rama, Á. (1989): *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- Rehder, E. (2000): "Jorge Ibarguengoitia y la reforma agraria mexicana". En *Cuadernos Americanos*. 82: 144-151.
- Reis, C./ Lopes, A. C. (2002): *Diccionario de narratología*. (Traducción de Ángel Marcos de Dios). Salamanca: Ediciones Almar.
- Restrepo, L. F. (2002): "Estudios subalternos y tiempo insurgente: memorias Maya-Tzeltal de la rebelión de 1712 en Chiapas". En *Revista Iberoamericana* 201: 1091-1109.
- Richard, N. (1997): "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural". En *Revista iberoamericana*. 180: 345-361.
- Rizo, E. (2002): *La ficcionalización de la agencia cultural indígena en el canon literario mexicano: El discurso postcolonial de Juan Rulfo y de Rosario Castellanos*. Tesis doctoral. University of Missouri, Columbia.
- Said, E. ([1978] 2003): *Orientalismo*. (Traducción de María Luisa Fuentes). New York: Vintage Books.
- Said, E. (1994): *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books.

- Salas-Elorza, J. (2005): "Oficio de tinieblas: Narrativa paratestimonial". En *Letras Hispanas: Revista de Literatura y Cultura*. 1: 82-90.
- Sales, D. (2004): "Introducción" de Castellanos, R.: *Balún Canán*. Madrid: Cátedra. 9-128.
- Silva Herzog, J. ([1949] 1984): "La Revolución Mexicana es ya un hecho histórico". En *Cuadernos Americanos*. 2: 7-15.
- Smith, S./ Watson, J. (eds) (1992): *De/Colonizing the subject: the politics of gender in women's autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sommers, J. (1964): "El ciclo de Chiapas: nueva corriente literaria". En *Cuadernos Americanos*. 2: 246-261.
- Sommers, J. (1978): "Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 7-8: 73-91.
- Steele, C. (1993): "Indigenismo y posmodernidad: narrativa indigenista, testimonio, teatro campesino y video en el Chiapas finisecular". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 38: 249-260.
- Steele, C. (1994): "María Escandón y Rosario Castellanos: Feminismo y política personal en el 'profundo sur' mexicano". En *Revista de Literatura Hispánica*. 40-41: 17-25.
- Tarica, E. (2007): "Escuchando pequeñas voces. Rosario Castellanos y el nacionalismo indigenista". En *Arbor*. 724: 295-305.
- Taylor, A. (2002): "Thresholds of belonging: Myths and counter-myths of 'lo indígena' in Mexico (1940-1994)". Tesis doctoral. Duke University.
- Trejo, Á. (2005): "Rosario Castellanos fue pionera en la defensa de la diversidad cultural de México: Andrés Fábregas". <[http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/index.php? indice=5 &fecha=2005-07-08](http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/index.php?indice=5&fecha=2005-07-08)>, acceso 12 de junio 2007.
- Trejo Sirvent, M. (2005): "Un acercamiento a Rosario Castellanos". En *La Pájara Pinta*, 23 <http://www.prometeodigital.org/Descarga/FONDO_DOCUMENTAL/FDP021_TREJOSIRVENT_CASTELLANOS.doc>, acceso 10 de mayo 2007.
- Vargas Llosa, M. (1996): *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de cultura económica.
- Vázquez, J. (1989): "La Revolución Mexicana". En *Revista Iberoamericana*. 148-149: 693-713.
- Vázquez Montalbán, M. (1999): *Marcos: el señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.
- Villarreal, M. (1990): "La red de las discriminaciones o el enigma de las ovejas petrificadas: Comentario a la novela *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos". En *Revista Iberoamericana*. 150: 63-82.
- Volpi, J. (2004): *La guerra y las palabras: una historia intelectual de 1994*. México D.F.: Ediciones Era.
- von der Walde, E. (1998): "Realismo mágico y poscolonialismo: construcciones del otro desde la otredad". <<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/walde.htm>>, acceso 15 febrero 2007.
- Vos, J. de (1997): *Vivir en frontera: la experiencia de los indios de Chiapas*. México: CIESAS.
- Wachtel, N. (1976): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza universidad.
- Young, R. (2001): *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford: Blackwell.